BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Böhringer, Friedrich

Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographien

Bd.: 1,3

Zürich 1845

H.eccl. 139 s-1,3
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10136482-2

H. eccl. 139 s/1,3

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Die

Kirche Christi

und

ihre Zeugen.

Erster Band.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Die

Kirche Christi

und

ihre Zeugen

oder die

Kirchengeschichte in Biographieen

durch

Friedrich Böhringer.

Erster Band.

Zürich
Verlag von Meyer & Zeller.

1845.

Die

Kirche Christi

und

ihre Zeugen

oder die

Kirchengeschichte in Biographieen

durch

Friedrich Böhringer.

Ersten Bandes dritte Abtheilung.

Zürich

Verlag von Meyer & Zeller.

1845.

95 G

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorwort.

Gegenwärtiger Abtheilung habe ich nur Weniges vorzubemerken: fast nur Entschuldigungen. Zunächst darüber, dass die Erscheinung des Bandes so lange hat auf sich warten lassen. Störungen, die mich für längere Zeit ganz untüchtig für vorliegende Arbeit machten, vor allem die Ausdehnung von Augustin's Biographie, den ich ganz umgearbeitet, sind daran Schuld.

Und eben auch über die so grosse Ausdehnung dieser augustinischen Biographie habe ich mich zu entschuldigen. Es waren drei Gründe, die mich bewogen, die Gränzen, welche ich mir sonst gesteckt, zu überschreiten. Einmal die geistige Grösse dieses Kirchenvaters, welche mich mit steigender Bewunderung erfüllte. Ich konnte nicht satt werden, nicht scheiden von ihm. Selbst seine Fehler erschienen mir manchmal nur wie das Uebermaas seiner Tugenden. Es war aber nicht blos diess; mich bewog weiter hiezu das Bewusstsein, das je länger je klarer in mir wurde, dass Lebensfragen, welche die Kirche, und auch dermalen gerade, bewegen, in Augustin hervorbrechen, dass an ihm Mittelalter und Reformation hangen, dass, wenn man beide verstehen will, man beide nicht verstehen kann, ohne eine klare Erkenntniss des augustinischen Geistes.

Als dritten Grund möchte ich endlich nennen, dass noch keine vollständige Bearbeitung unsers Vaters, wenigstens so viel mir bekannt, vorhanden ist [1]. Gewiss, es gibt treffliche Vorarbeiten nach einzelnen Seiten hin — ich habe sie dankbar benutzt; die Spuren davon werden Kundigen nicht entgehen — aber ein „ganzer" Augustin fehlt annoch. Ich wollte diese Lücke ersetzen. Möchte, was ich gegeben, dieses grössten aller Kirchenväter doch nicht ganz unwürdig sein!

Ostern 1845 wird die vierte, letzte und auch kleinste Abtheilung dieses Bandes, welche Chrysostomus, Leo und Gregor enthält, erscheinen. Damit ist dann die alte Kirche beendet.

Glattfelden im Kanton Zürich.

Geschrieben in der hl. Adventszeit 1844.

Friedrich Böhringer.

1) So eben kömmt mir eine Bearbeitung Augustin's zu von Hrn. Prof. Bindemann in Greifswalde, auf vier Bände berechnet, von welchen der erste erschienen ist. Eine verdienstliche Arbeit! So weit ich aber ersehe, schlägt Hr. Bindemann in seiner Darstellung den analytischen Weg ein, d. h. er gibt die Schriften Augustin's in gedrängtem Auszuge, während ich, den synthetischen Weg betretend, das System im innern Zusammenhange darstellte. So dürften sich gewissermassen die beiden Arbeiten ergänzen.

Inhaltsverzeichniss.

Seite

1. Ambrosius 1 – 98

a. Sein Leben 1 – 54

b. Seine dogmatischen und ethischen Ansichten 54 – 80

c. Seine symbolische Thätigkeit . . . 81 – 89

d. Charakteristik 90 – 98

2. Augustinus 99 – 774

a. Sein Leben 99 – 195

bis zu seiner Bekehrung 99 – 138

nach seiner Bekehrung bis zu seinem Tod 138 – 195

b. Uebersicht seiner schriftstellerischen Thätigkeit 195 – 200

c. Apologie des Christenthums . . 200 – 233

d. Ueber Wahrheit, Vernunft, Offenbarung, Glauben, Wissen, Philosophie, Christenthum, heil. Schrift, Tradition u. s. w. (als Einleitung in Augustin's System) . . . 234 – 310

Dass eine absolute Wahrheit: 234 – 235

Was diese absolute Wahrheit: 235 – 236

Das Verhalten des Menschen zu ihr (die Vernunft, das Organ für diese Wahrheit): 236 – 237

Die Vernunft, als objektive und subjektive: 237 – 238

Die Unfähigkeit der subjektiven Vernunft, die absolute Wahrheit zu erfassen: 238 – 239

Die Nothwendigkeit einer Offenbarung: 239 – 240

Die Nothwendigkeit einer Beglaubigung dieser Offenbarung: 240 – 241

	Seite
Die Beglaubigung der geoffenbarten Religion:	241—245
Die Sicherung (das Gefäss) der Offenbarung:	245—247
Das Verhalten des Menschen zu dieser Offenbarung, zuerst als Auktoritätsglaube:	247—253
Dann als innerer Glaube:	253—254
Dann als Wissen:	254—257
Glauben und Wissen in ihrem Verhältniss zu einander:	257—260
Philosophie und Offenbarung (Christenthum):	261—271
H. Schrift: Wesen, Würde, Auktorität derselben:	271—280
Unser Verhalten zur h. Schrift (Auslegung):	280—293
Tradition:	293—297
Darstellung des Inhalts des Christenthums durch die Rede (geistliche Beredsamkeit):	297—310
e. Augustin und die Donatisten	**310—385**
Orientirung über den Streit:	310—311
Erste Frage: die Kirche.	
Orientirung über diese Frage:	311—313
Der donatistische Begriff der Kirche:	313—315
Auflösung desselben durch Augustin:	315—318
Der augustinische Begriff der Kirche:	
in seiner Wahrheit:	318—334
in seinem Accidentiellen:	334—341
Rückblick:	341—346
Der Begriff der Taufe im Gegensatz zu den Donatisten:	347—350
Zweite Frage: das Verhältniss der Kirche zum Staat:	
Orientirung über die Frage:	350—352
Die donatistische Auffassung dieses Verhältnisses:	352—354
Auflösung desselben durch Augustin:	354—357
Die augustinische Auffassung:	357—358
Ihre Begründung:	358—371
Ihre Wichtigkeit:	371—372
Beurtheilung derselben:	372—384
Rückblick: .	384—385
f. Augustin und der Manichäismus	**385—444**
Das manichäische System:	385—395
Kritik desselben:	395—398
Augustin's Standpunkt im Gegensatz zum Manichäismus:	398—399
Erste Frage: nach dem Bösen: (Was ist das Böse?)	399—402
Möglichkeit des Bösen: (Woher das Böse?)	402—403
Wirklichkeit des Bösen: (Wie wird das Böse?)	403—407
Einwürfe hiegegen:	407—410
Die Sünde (das subjektive Böse):	410—416
Zweite Frage: nach der Freiheit (als der Wurzel der Sünde):	
Die Freiheit in ihrer Idee und Bestimmung:	416—418
Die Freiheit als Möglichkeitsgrund des Bösen:	418
Die Freiheit an sich gut und nothwendig:	418—420
Die Freiheit als Wirklichkeitsgrund des Bösen ist Willkühr des Bösen, d. h. grundlose Frei-	

Seite

heit (daher die Bewegung des Willens zum Bösen nicht weiter zu erklären ist): 420—422
Dritte Frage: Wie verhalten sich Freiheit und Vorherwissen Gottes zu einander? 422—431
Vierte Frage: wie lässt sich die Sünde mit der Idee Gottes und der Welt vereinigen (Theodizee)? 431—444

g. Augustin und der Pelagianismus . 444—626

1) Der Pelagianismus: 445—474
Urstand: 445—447
Fall: 447—449
Kritik: 449—456
Gnade: 456—460
Kritik (nach Augustin): 460—471
Taufe: 471—474
2) Der Augustinismus: 474—426
Orientirung: 474—475
Urstand: 475—486
Fall und dessen Folgen: 486—498
Erbsünde, Erbübel: 498—519
Erlösung, Gnade: 519—531
Taufe: 531—535
Gnade und Freiheit: 535—545
Rückblick: 545—560
Prädestination: 560—580
Stellung des Augustinismus zur Bibel, zu den Vätern, zu Augustin selbst: 580—585
Kritik der Freiheit und Gnadenlehre: 585—595
Kritik der Prädestinationslehre: 595—614
Bedeutung dieses Streites: 614—626

h. Das System des Augustin 626—758

1) Gott. 626—655
Dass Gott: 626—631
Was Gott: 631—633
Trinität: 633—649
Eigenschaften Gottes: 649—654
2) Die Welt: 655—661
Die Wunder: 661—667
3) Die Welt in ihren Gliedern: 667—674
Die Engel: 667—671
Die Dämonen: 671—674
4) Der Mensch: 674—680
Sein Verhältniss zu Gott: 674—675
Sein Verhältniss zur Welt: 675—680
5) Der gefallene Mensch: 680—683
6) Erlösung: 683—696
Vorstufen der Erlösung: 683—686
Person Christi: 686—690
Werk Christi: 690—696
7) Die Kirche: 696—707
8) Die Sakramente: 707—719
Die Sakramente überhaupt: 707—709
Die Taufe: 709—710
Das Abendmahl: 710—719

	Seite
9) Die letzten Dinge:	719—758
Das Bedürfniss:	719—721
Die erste Auferstehung:	721—722
Tausendjähriges Reich.	722—723
Antichrist:	723—726
Zwischenzeit:	726—729
Gericht:	729—733
Ewige Verdammniss:	733—741
Ewige Seligkeit:	741—758
i. Charakteristik Augustin's	758—774

Ambrosius.

»Dass Gottes Sache Allem vorangehe, ist gewiss.«
Ambrosius an Valentinian II.

Die morgenländische Kirche ist an uns vorübergegangen mit ihren Helden und Zeugen.

Wir wenden uns zum Abendlande.

Die Reihe eröffnet Ambrosius. Was für den Orient die edlen Kappadozier, ist Mailands Bischof für den Occident. Es ist Ein Geist, dort und hier.

Ambrosius ist geboren um 340. Er stammte aus einer erlauchten Familie. Sein Vater — er hiess auch Ambrosius — war einer der grössten und mächtigsten Herren des Römerreiches. Er war Præfectus Galliarum, Oberstatthalter Galliens, einer von den drei grossen Diöcesen des abendländischen Reiches, welche das heutige Grossbritannien, die Niederlande, Frankreich, das angränzende Deutschland bis an den Rhein, einen grossen Theil der Schweiz, Spanien, Portugal und einen Theil Afrikas, das sogenannte Mauritania Tingitana befasste. Es war jedoch nicht bloss die Präfectur, welche dem Vater des Ambrosius hohen Rang anwies. Die Familie zählte mehrere Konsuln und Grossbeamte unter ihren Ahnen. Schon im dritten Jahrhunderte hatte sie den christlichen Glauben angenommen; und das war es, was unsern Bischof mehr erfreute als die glänzende Abkunft. Eine Muhme oder Grossmuhme, die heil. Sotheria, hatte unter Diocletian geblutet. — Der Wohnsitz der Präfectur von Gallien war gewöhnlich Trier. Hier ist denn auch — der allgemeinen

Annahme gemäss — Ambrosius geboren; hier scheint er seine Jugendjahre zugebracht zu haben. Er war das jüngste von drei Geschwistern. Der Bruder hiess Satyrus; Marcellina, die Schwester, war das erstgeborne Kind des Präfecten; sie hat in früher Jugend das Gelübde der Jungfräulichkeit abgelegt.

Wundersagen verherrlichen die Kindheit unsers Kirchenvaters. Einst schlief er in dem Hofe des Palastes in seiner Wiege; da kam ein Bienenschwarm hergeflogen. Die Bienen setzten sich auf sein Gesicht, flogen in seinen offenen Mund und wieder heraus. Der Vater sah es mit an, wehrte aber nicht, aus Furcht, sie möchten dann dem Kinde ein Leid anthun; besorgt wartete er zu, wie Alles enden werde. Nach einiger Zeit erhob sich der Schwarm plötzlich, ohne dem Kinde das Mindeste gethan zu haben, und verschwand in den Lüften. Da soll der Vater ahnungsvoll ausgerufen haben: „Aus diesem Kinde, so es am Leben bleibt, wird einst etwas Grosses werden!"

Eine ähnliche Sage geht, wie man weiss, auch von Plato.

Dem Vater war der Trost nicht zu Theil, die Weissagung erfüllt zu sehen. Gegen 350 starb er. Die Wittwe zog nun nach Rom. — Unter der Leitung der Mutter wuchs nun der Knabe heran in Gesellschaft seines Bruders und seiner „jungfräulichen" Schwester und einer andern „Jungfrau." Die frommen Eindrücke, die er hier empfangen, blieben ihm und begründeten mit seine künftige kirchliche Grösse und Eigenthümlichkeit. Sie bewahrten ihn auch in seinen Jugendjahren vor den Verführungen Roms. Uebrigens beschäftigte er sich mit denjenigen Disciplinen, die ihn auf den väterlichen Weg der Ehren führen konnten. Er trieb zuerst Grammatik und die schönen Wissenschaften, dann das Recht. Nach Beendigung seiner Studien trat er als Sachwalter auf, und mit solcher Auszeichnung, dass der Oberstatthalter Italiens, Probus, ihn zu seinem Präfecturrath in Mailand ernannte. Damit war unserm Ambrosius die Laufbahn der glänzendsten bürgerlichen Würden eröffnet. Bald darauf wurde das

Amt eines Prätors — Regierungspräsidenten der Provinzen Ligurien und Aemilien, (ungefähr das heutige Oberitalien), erledigt. Durch Vermittlung des Probus erhielt Ambrosius vom Kaiser diese Statthalterschaft. Paulinus, der Biograph unseres Bischofs, meldet, es habe Probus, als er dem neuen Prätor sein Amt übergeben, vermuthlich mit Beziehung auf die Härte anderer Statthalter jener Zeit, die denkwürdigen Worte gesprochen: „Gehe hin und handle nicht als Richter, sondern als Bischof.“ Das galt nachher als eine Weissagung.

Ambrosius verwaltete sein Amt mit eben so viel Milde als Gerechtigkeit.

Damals sass auf dem bischöflichen Stuhle Mailands Auxentius, ein Arianer. Als im Jahr 355 Dionysius, der rechtgläubige Bischof, auf Befehl des Kaisers Constantius in die Verbannung geschickt worden, war an seine Stelle Auxentius gekommen, ein Kappadozier, eifriger Anhänger der damaligen Hofreligion. Nach Constantius Tode unterlag zwar im Abendlande der Arianismus; doch wusste sich Auxentius durch Klugheit zu behaupten. Er war das Haupt der Reste des Arianismus im Occidente. Nicht lange nach des Ambrosius Ankunft, 374, starb er. Es entstand sofort gewaltige Spaltung; jede Partei wollte einen Bischof ihres Bekenntnisses; das Volk war nahe daran, in förmlichen Aufruhr auszubrechen. Ambrosius, als Statthalter, hielt es für Pflicht, die Unruhen durch seine Vorstellungen zu schlichten. Noch sprach er, als plötzlich die Stimme eines Kindes ertönte: „Ambrosius, Bischof!“ War es Nachsprechen angehörter Worte, war es Anleitung, oder war es, wie man zu sagen pflegt, ein Ohngefähr — die Stimme des Kindes wurde als eine Gottesstimme betrachtet. Und sie war es auch. Wie aus Einem Munde rief Alles: Ja, Ambrosius soll Bischof sein; Katholiken und Arianer riefen: Ambrosius!

Nur Einer erschrack über diesen Ruf aufs Tiefste; dieser war — Ambrosius. Schon die Hoheit der bischöflichen Würde an sich, dann die Bürde des Amtes in der zerrissenen mailändischen Kirche, endlich der Umstand, dass er

selbst erst noch Katechumene, noch nicht einmal getauft war, schreckten ihn. Entschlossen, dem Begehren nicht zu willfahren, verliess er die Kirche. Mancherlei wird nun erzählt, was er gethan habe, um die Wahl von sich abzulenken. Es sind die wunderlichsten Mittel. Um als grausam zu erscheinen, habe er öffentlich einige Angeklagte foltern lassen. Aber das Volk rief: „Deine Sünden über uns!“ Dann stellte er sich an, als wollte er ein Philosoph (Ascet) werden. Und als man ihn daran hinderte, suchte er auf eine andere Weise des Bisthums sich unwürdig zu zeigen: er liess Buhldirnen öffentlich in seinen Palast bringen. Aber das Volk schrie nur noch mehr: „Deine Sünde über uns!“ Er beschloss nun, nach Pavia sich zu flüchten; aber, so erzählt Paulinus, da habe er sich verirrt. Des Morgens früh, nach manchem Umherwandern, fand er sich wieder vor Mailand, vor der sogenannten römischen Pforte. Nun bewachte man ihn und berichtete an den Kaiser. Dieser freute sich höchlich darüber, dass man seinen Statthalter zum Bischofe gewählt. Ambrosius aber betrachtete noch immer die Wahl als eine Gewaltthat an seiner Person. Er machte n o c h einen Versuch und suchte sich in einem Landhause eines Freundes zn verbergen. Dieser selbst aber wagte nicht länger gegen den kaiserlichen Willen ihn zu behalten. So fügte er sich endlich. Es war zu viel, als dass er d e n W i l l e n G o t t e s hätte noch länger verkennen können. Kurz nach der Wahl erhielt er die Taufe, acht Tage darauf fand seine Einweihung Statt, im Jahre 374.

„Wir preisen Gott,“ schrieb darüber Basilius von Cäsarea dem ihm schon seit längerer Zeit befreundeten Ambrosius, „dass er zu allen Zeiten diejenigen erwählt, die ihm gefallen. Er erwählte einst einen Hirten und setzte ihn zum Herrscher über sein Volk. Moses wurde, als er die Ziegen hütete, vom Geiste Gottes erfüllt und zur Würde eines Propheten erhoben. In unsern Tagen aber sendete er sich aus der königlichen Stadt, aus der Hauptstadt der Welt, einen Mann erhabenen Gemüthes, ausgezeichnet durch edle Geburt und Glanz des Reichthums und durch eine Beredsamkeit, worüber die Welt erstaunt, und der

alle diese irdischen Herrlichkeiten verschmäht und sie als Schaden erachtet, damit er Christus gewinne, und der das Steuerruder eines grossen, durch seinen Glauben berühmten Schiffes der Kirche zu leiten übernimmt. So fasse denn Muth, o Mann Gottes!"

So war nun der ehemalige Statthalter Mailands Bischof der mailändischen Kirche. Er war es geworden ohne alle Zwischenstufen, ohne alle Vermittlung, geworden wie im Sturme. So kömmt es zuweilen über Männer des Schicksals.

Die Wahl des Ambrosius hatte Vieles für sich. Er war ein Mann im kräftigsten Mannesalter, in der Mitte der Dreissige, unbetheiligt bei den frühern Streitigkeiten, zu seinem Amte berufen durch das gemeinsame Zutrauen beider Parteien; ein Mann, voll Selbstständigkeit des Charakters, zu der ihn schon das Bewusstsein seines Namens und seiner Familie erheben musste, zugleich zu praktischer Gewandtheit und Umsicht durch seine frühere Stellung vorgebildet. Es war aber auch — menschlich gesprochen — grosse Gefahr dabei. Herübergenommen und herausgerissen aus einer rein weltlichen Stellung, ohne alle vorhergegangene Vorbereitung auf seinen neuen Stand und seine Würde, hätte man vermuthen können, werde er sein neues Amt im Geiste eines weltlichen Statthalters, der er früher war, verwalten, oder höchstens eine Art Zwittergestalt abgeben; man konnte diess um so mehr befürchten, als er nur mit Widerstreben die Stelle angenommen hatte. Und doch war die Stelle von höchster Wichtigkeit: einmal schon mit Rücksicht auf die Bedeutung der mailändischen Kirche, die als solche stets einen mächtigen Einfluss auf das ganze Land auszuüben pflegte, ein Einfluss, der nur dem Stuhle Roms wich; dann mit Rücksicht auf die damaligen Verhältnisse: eine lange Reihe von Jahren war ein Arianer Bischof gewesen. Es hing für die rechtgläubige Kirche, wie für das arianische Bekenntniss im Abendlande, in der That nun viel davon ab, wie der neue Bischof, auf den sich beide Parteien vereinigt, auftreten würde. Die

Stellung war um so bedeutender, als die römische Kirche durch die Kämpfe des Damasus und Ursinus zerrüttet war.

Wir müssen es sagen, die höhere Macht, die den Ambrosius zu seinem Amte berufen, hatte ihn auch dazu geweiht wie Wenige. So erscheint der Ruf zu seinem Amte, der wie von aussen an ihn ergangen, als ein Ruf aus der innersten Tiefe seiner Seele, wiewol ihm selbst Anfangs unbewusst. Und sind nicht so alle grossen Männer gezogen worden zu ihrer Bestimmung? Und hat sich in ihrem Leben der Zug von aussen nicht endlich als der, wenn auch anfangs dunkle, doch endlich unwiderstehliche Zug des eigensten Innern erwiesen?

Hatte Ambrosius nur mit Widerstreben das Bischofsamt angenommen, so gab er sich, nun einmal Bischof, ganz an sein heiliges Amt hin. So haben es solche Männer; sie markten nicht mit ihrer Stellung. Es ist ein erhabenes Schauspiel, wie dieser Statthalter, zum Bischof geworden, Alles von sich abthut, was er hat aus seinem früheren Leben und was er nicht für vereinbar hält mit seinem neuen Amte, und wie er Alles, was er hat und was er ist, seinen Namen, seine Gaben, seine Thätigkeit, seine Erfahrungen, seinen Fleiss, seine Studien, seinen Geist und sein ganzes Leben dahingibt an sein Amt; wie er von nun an nur lebt seiner Kirche, seinem Glauben. Ja! diese Kirche ist die Achse, um die sich sein weiteres Leben bewegt.

Ambrosius begann damit, dass er alles, was er an Gold und Silber besass, der Kirche zu Gunsten der Armen abtrat. Auch die bedeutenden Ländereien, die ihm angehörten, verschenkte er zu gleichen Zwecken. Nur behielt er sich von dem Ertrage derselben eine beträchtliche Rente für seine Schwester Marcellina vor. Um nicht durch zeitliche Geschäfte in seinem kirchlichen Amte gestört zu werden, übergab er seinem Bruder Satyrus die Verwaltung. Mit dieser freiwilligen Armuth verband er eine ungemein strenge Lebensart. Seine Tage verflossen in beinahe fortwährendem Fasten. Er nahm kein Mittagmahl, die Sonnabende, Sonntage und die Feste berühmter Märtyrer aus-

genommen. Einladungen zu Gastmählern, zu welchen er besonders Anfangs häufig geladen wurde, nahm er nie an, um die Gränzen der Mässigkeit nicht zu überschreiten; verpflichtete aber der Wohlanstand ihn selbst, Grossbeamte des Reiches, die nach Mailand kamen, zu empfangen — „der Staatsmann der Kirche durfte den Verkehr mit solchen Leuten nicht abbrechen" — so hatte bei solchen Gastmählern die Mässigkeit stets den Vorsitz. Seine Thätigkeit für den Dienst und im Dienst der Kirche war ausserordentlich. Man sagt, dass fünf Bischöfe in der feierlichen Nacht der Taufe vor dem Osterfeste kaum so Vielen haben die Taufe ertheilen können, als er allein. Er predigte alle Sonntage und, je nachdem die Zeit es erforderte, auch öfter, ja zuweilen zweimal an einem Tage. Den grössten Theil der Nacht weihte er dem Gebet und der Betrachtung göttlicher Dinge. Allen war er zugänglich. Die Bedürfnisse der Seelen, die ihm anvertraut waren, nahmen ihn gänzlich in Anspruch; zum Dienste des Geringsten aus ihnen nicht minder als des Grössten hielt er sich verpflichtet. Seine rechten Freunde waren die Nothleidenden und Gedrückten: er pflegte sie „seine Verwalter und Schatzmeister" zu nennen, da er seine Einkünfte in ihre Hände niederlegte. Augustin erzählt in seinen Bekenntnissen, wie er den Bischof oft besucht habe. Da dieser aber meist mit Geschäften überladen gewesen, habe er sich oftmals begnügt, in friedlicher Stille ihn anzublicken, worauf er sich wieder entfernt hätte, ohne ihn zu sprechen; ja sogar ohne von ihm bemerkt zu werden, da er ihn nicht habe stören wollen.

Ambrosius war, wie Wenige, seiner geistlichen Stellung sich bewusst. Er reservirte sich dieselbe, indem er in weltliche Geschäfte, die nicht seines Amtes waren, sich nicht mischte. Er machte sich's zum Gesetz, nie Jemanden zu Hof- oder Kriegsbedienstungen zu empfehlen; auch hütete er sich, einen Ehestifter abzugeben. Und wie für Andere, so suchte er auch für sich keine Gnade; er bedurfte keiner. Eins aber, wie wir später noch sehen werden, hielt er für heilige Pflicht und für Sache seines Amtes, beson-

ders in jenen despotischen Zeiten: für Unglückliche, besonders für solche, die zum Tode verurtheilt waren, bei der weltlichen Obrigkeit zu intercediren. So wenig sich aber Ambrosius, am wenigsten unberufen, in weltliche Geschäfte mischte, so entschieden war er dann in seinem geistlichen Gebiete. Hier liess er sich nie und nimmer Eingriffe gefallen; hier wahrte er seine Rechte, nämlich die Rechte seiner Kirche, seines Glaubens, mit dem er Eins war; hier trat er auf mit einer senatorisch-römischen Selbstständigkeit, gegen wen es immer war, zumal aber gegen die Grossen, selbst gegen die Kaiser. Ein Gebiet sollte wenigstens sein, das in jenen Zeiten, in denen Alles wankte und sein festes Fundament verlor, fest wäre, unantastbar, eine Burg, dahin man sich flüchten könnte, ein Damm, an dem sich die Gelüste der Machthaber und ihre Willkür und Launen brechen, ein Boden, den Alle für heilig halten sollten. Beim Antritte seines Amtes fühlte unser Bischof schmerzlich den Mangel aller wissenschaftlich-geistlichen Vorbildung. Theologie war früher nie sein Studium gewesen. Um so eifriger verwandte er nun jede freie Stunde hierauf. Seine Führer und Vorbilder waren die griechischen Kirchenlehrer: Klemens, Origenes, Didymus, vorzüglich Basilius. Auch Philo's Werke hat er gelesen und benutzt. Anleitung scheint ihm in seinen Studien ein gewisser Simplianus, ein römischer Aeltester, der ihm nachher auf dem bischöflichen Stuhle von Mailand folgte, gegeben zu haben.

Wir haben geschildert, wie Ambrosius seine Aufgabe fasste. Werfen wir nun einen Blick auf die damalige Welt und ihre Verhältnisse. Zur Zeit, als Ambrosius Bischof wurde, herrschte im Abendlande seit bereit 10 Jahren Valentinian I., ein tüchtiger Kriegsmann und ein gemässigter Anhänger des nizänischen Bekenntnisses, im Osten sein Bruder, der Arianer Valens. Im Jahr 375 starb Valentinian; ihm folgte sein Sohn, der siebzehnjährige Gratian, des christlichen Redners und Dichters Ausonius Zögling, den der Vater bereits zum Mitregenten erklärt hatte, und der vierjährige Valentinian. Dieser hatte Illyrien, Afrika und

Italien, jener die Provinzen diesseits der Alpen; doch behielt er sich, bis sein Stiefbruder die Jahre erreicht hatte, die Regentschaft auch über dessen Provinzen vor. Inzwischen war Valentinian, wie wir aus Basilius Leben wissen, in der verhängnissvollen Schlacht bei Adrianopel, 378, gegen die Gothen, gefallen. Sein Tod hatte die rechtgläubige Kirche von einem Dränger befreit. So war nun Gratian auch Beherrscher des Ostens geworden. Bei Valentinian II. Jugend schien es ihm aber unmöglich, beiden Reichen zugleich mit Erfolg vorzustehen, um so weniger, als das orientalische Reich damals von allen Seiten durch die Barbaren bedrängt war. Er sah sich daher nach einem tüchtigen Reichsgehülfen um und fand ihn in Theodosius. Der 19. Januar 379 gab dem letzten grossen Kaiser den Purpur, und vorerst den Orient und das östliche Illyrien. Theodosius nahm seinen Sitz in Thessalonich. Theodosius, der Vater des Kaisers, ein Spanier, ein tapferer General und edler Mann, war von Valentinian gegen die ins römische Britannien eingefallenen Pikten und Scoten gesandt worden und hatte des Agrikolas Zeiten erneuert. Dort diente unter ihm sein um 346 geborner Sohn, der nachmalige Kaiser, dort auch dessen späterer Gegenkaiser Maximus. Nach des Vaters Rückkehr wurde der junge Theodosius mit Valentinians Sohne, Gratian, bekannt und befreundet, stieg bald von Stufe zu Stufe und wurde endlich Statthalter von Mösien. Später wurde Theodosius, der Vater, gegen den afrikanischen Statthalter Firmus, der sich empört hatte, ausgesandt. Es gelang ihm zwar nach mehrjährigem Kampfe, Afrika zu beruhigen; er wurde aber im Jahre 376 durch Hofkabalen gestürzt und nach empfangener Taufe hingerichtet. Es geschah im ersten Jahre der Regierung Gratians. Theodosius, der Sohn, hatte sich in Folge dieser Vorgänge nach Cauba bei Segovia, in Spanien, zurückgezogen. Dort hatte er in ländlicher Einsamkeit mehrere Jahre zugebracht. In der Noth, in der sich nach dem Kriege der Gothen Gratian befand, erinnerte er nun sich seines schwergekränkten Jugendfreundes Theodosius und nahm ihn zum Mitkaiser an. Während er im Osten die zer-

rütteten Verhältnisse wieder herzustellen sich bemühte, fiel im Westen der junge Gratian. Er hatte sein Reich in ziemlicher Ruhe erhalten; seine Gegner warfen ihm aber vor, über den Jagden in Gesellschaft mit den Alanen, seinen Wächtern und Freunden, vergesse er seiner Regierung. Ob diess der einzige oder der wahre Grund gewesen, bleibt dahin gestellt. Im Vertrauen auf die Stimmung des Heeres, das sich durch die vorgezogenen Alanen beleidigt sah, wagte es der Spanier Maximus, in Britannien sich zum Imperator ausrufen zu lassen. Er setzte dann nach Gallien über. Gratian, der in den letzten Jahren in Trier residirte, zog ihm entgegen; aber verrathen, verlassen musste er fliehen; bei Lyon ward er eingeholt und erschlagen (383.) Theodosius war damals im Osten viel zu sehr beschäftigt, um seinen Wohlthäter rächen zu können. Als demnach Maximus ihn um seine Anerkennung bat und ihm gelobte, Valentinian II. in Mailand nicht beunruhigen zu wollen, erkannte er seinen ehemaligen Kameraden von Britannien als Mitkaiser an. Für den unmündigen Valentinian regierte dessen Mutter Justina, eine heftige Arianerin. Valentinian I., der sie ihrer Schönheit wegen geheirathet, hatte ihr den Besuch der katholischen Kirche geboten. Für den Zwang, den ihr ihr Gemahl angethan, wollte sie sich nun entschädigen. Maximus wurde inzwischen übermüthiger und glaubte nun, auch dem minderjährigen Valentinian seine Besitzungen entreissen zu dürfen. Er drang über die Alpen. Justina floh mit ihrem Sohne und ihrer schönen Tochter Galla zu Theodosius. Die Thränen und Fussfälle der schönen Jungfrau rührten doppelt den Kaiser; er nahm sie zu seiner Gemahlin. Placilla, seine erste Gattin, war seit längerer Zeit gestorben. Sofort rüstete er; 388 zog er gegen Maximus. Durch schnelle Ueberraschung siegte er; des Maximus Feldherrn wurden bei Sissek und Petau geschlagen, er selbst vor Aquileja gefangen und von den Soldaten getödtet. Arbogast, des Kaisers Feldherr, vollendete den Sieg in Gallien. Von 388—391 ordnete nun Theodosius die Verhältnisse im Westen und griff besonders streng gegen das Heidenthum ein, des-

sen Tempel er schloss. Nicht lange dauerte die Ruhe. Valentinian, dem Theodosius zu Italien, Illyrien und Afrika auch noch Britannien, Gallien und Spanien gegeben, hatte dem Arbogast die Zügel der Regierung überlassen. Der Feldherr gebehrdete sich als Kaiser. Als nun Valentinian ihn von sich entfernen wollte, zerriss Arbogast den Befehl. Bald darauf fand man den zwanzigjährigen Kaiser in seinem Bette zu Vienna erdrosselt. Ein erster Schritt führt zu einem zweiten. Arbogast, wohl begreifend, dass er als Ausländer mit dem Diadem sich nicht schmücken könne, bekleidete sofort den kaiserlichen Geheimschreiber Eugenius, einen leidlichen Rhetor, mit dem Purpur. Theodosius rüstete; Eugenius hatte sich zum Beschützer des Heidenthums aufgeworfen; so galt Theodosius für den Verfechter des rechtgläubigen Christenthums. Den 6. April 394 kam es zur Schlacht unweit Aquileja. Sie war blutig, aber unentscheidend. Doch neigte sich der Sieg auf die Seite Arbogast's. Selbst Stilicho rieth zum Rückzuge. Theodosius aber erklärte, es gefalle Gott nicht, dass Jesu Kreuz auf seiner Fahne vor Herkules und Jupiter auf den Heereszeichen der Feinde fliehe. Er beschloss, die Schlacht am nächsten Tage zu erneuern. Die Nacht brachte er im Gebete zu. Gegen Morgen träumte ihm, zwei weisse Reiter, die Apostel Johannes und Philippus, versprächen ihm Sieg; dasselbe träumte auch einem Soldaten. Die Schlacht am folgenden Tage wurde gewonnen. Ein gewaltiger Alpensturm hatte den Feinden Schnee und Staub ins Gesicht gewirbelt. Eugenius wurde gefangen, enthauptet. Arbogast warf sich ins Gebirge; aber an seiner Rettung verzweifelnd tödtete er sich selbst. Die überlebenden Feinde wurden begnadigt. Theodosius war nun Alleinherrscher des Reiches.

Gehen wir über auf das Gebiet der Religion. Die Arianer hatten im Abendlande längst ihre Suprematie verloren, jedoch an Aumentius noch eine Stütze gehabt. Jetzt suchten sie wieder eine Macht zu werden und benutzten, diesen Zweck zu erreichen, so viel als möglich die Unterstützung der verwittweten Kaiserin Justina. Auch die Heiden, Symmachus

an ihrer Spitze, sind geschäftig, das verlorene Terrain zu gewinnen und, wenn nicht die ehemalige Alleinherrschaft, doch wenigstens die gleichen Rechte, wie die Kirche, die sie ehemals verfolgt, zu erlangen.

Wir haben den politischen und kirchlichen Boden, auf dem Ambrosius auftrat, gezeichnet. Sehen wir nun zu, wie er wirkte.

Der Kirchengeschichtschreiber Theodoret erzählt, Ambrosius habe, bald nach seiner Wahl, kräftige Vorstellungen an Valentinian I. über die ungeheuren Unordnungen gelangen lassen, die in der Gerechtigkeitspflege begangen wurden und wodurch wahrscheinlich die Armen sich sehr bedrängt sahen. Est ist diess charakteristisch für die Art, wie Ambrosius sein Amt auffasste. In der That, er betrachtet sich als den Anwalt und Tribun der Gedrückten, gegenüber der absoluten Willkür der Machthaber jener Zeit. Valentinian antwortete: „Schon seit lange her ist mir Deine Freimüthigkeit bekannt; dennoch habe ich, ungeachtet derselben, Deiner Wahl mich nicht widersetzt; vielmehr habe ich solche durch meine Zustimmung bekräftigt. Fahre fort, gegen die Krankheiten unserer Seelen die Arzneien anzuwenden, die das Gesetz Gottes vorschreibt."

Eine entschiedene Stellung nahm Ambrosius gleich von Anfang an gegen die Häretiker, besonders die Arianer, ein, und diese Stellung hat er auch bis an sein Ende bewahrt. Er wollte ihnen gegenüber die vollendete Herrschaft der rechtgläubigen Kirche im Abendlande überhaupt, insbesondere aber in s e i n e r Kirche. Das hielt er für eine Aufgabe seines Lebens. Die Arianer hatten seine Erhebung zum Bischofe gewünscht; vermuthlich erwarteten sie von einem bisherigen Staatsmanne mehr Glimpf und Nachsicht und weniger entscheidendes Auftreten in G l a u b e n s - sachen, als von einem in den Angelegenheiten der Kirche aufgewachsenen und bejahrten Diener derselben. Gleich in den ersten Tagen enttäuschte sie Ambrosius: er sorgte nämlich dafür, dass unter den Bischöfen, die ihm die Taufe ertheilten, kein Arianer sich befände. Seitdem ar-

beitete er ihnen mit Schrift und Wort und That entgegen. Der erste Coup, den die Arianer wagten, geschah bei der Erledigung des ansehnlichen Bischofssitzes von Sirmium (Sirmich), den schon früher Arianer eingenommen hatten. Wahrscheinlich befand sich damals Justina selbst in dieser Stadt. Es war im Jahr 380. Aber Ambrosius vereitelte den Plan. Er eilte selbst auch nach Sirmium, sei es nun, eingeladen von den katholischen Bischöfen der Gegend, oder von seinem eigenen Eifer getrieben. Die Wahl fiel auf Anemius, einen Rechtgläubigen. Umsonst versuchte das arianisch gesinnte Volk Ambrosius aus der Kirche hinaus zu treiben. Es vermass sich sogar eine der arianisch gesinnten „Jungfrauen", bei seinem Gewande ihn zu fassen und suchte ihn herabzuzerren auf die Seite, wo die Weiber standen, die in ihrem Fanatismus bereit waren, ihn zu misshandeln. Er aber sprach zu ihr in dem ihm eigenthümlichen Gepräge von Demuth und Hoheit: „Bin ich auch des Priesterthums unwürdig, so geziemt es dennoch weder Dir noch Deinem Stande, an dem geringsten Priester Gewalt zu begehen; vielmehr solltest Du Gottes Gericht fürchten, dass Dir nicht etwas Böses begegne." Paulinus, nach seiner Art, stets Wunderhaftes zu berichten, erzählt dann, dass noch am selben Tage die Vermessene eines plötzlichen Todes verstorben sei. Der Bischof aber, um zu zeigen, wie er keinen Groll gegen sie im Herzen hege, habe ihr die letzte Ehre erwiesen.

Dieser Schlag war abgewendet. Ein Jahr darauf erlangten aber die arianischen Bischöfe Palladius und Sekundianus in Illyricum durch Justinens Vermittlung, dass der Kaiser ihrem Wunsche um Abhaltung einer ökumenischen Synode entsprach. Ihr Plan ging offenbar darauf: durch ihre Meinungsgenossen im Orient ihre bereits verlorene Sache im Abendlande zu heben. Ambrosius durchschaute den Plan. Er stellte dem Kaiser das Unnöthige wie das Unzweckmässige desselben vor. Bei der Ausschreibung des Koncils verblieb es dann; aber es kam in anderer Weise zu Stande. Nur Homousianer erschienen. Ambrosius hatte leitenden Einfluss. Das Koncil, zu Aquileja, 381, gehal-

ten, hatte zur Folge, dass die beiden arianischen Bischöfe, nebst einem alten Priester Attalus, entsetzt wurden. Der Schlag, den sie beabsichtigt gegen die katholische Kirche, war so durch des Ambrosius Bemühungen auf ihr eigenes Haupt zurückgefallen.

Der kirchliche Eifer des Bischofs von Mailand erstreckte sich aber nicht bloss auf das Abendland, sondern auch auf den Orient. Die Wirren daselbst, besonders in der antiochenischen Kirche, schmerzten ihn. Wir kennen sie aus Basilius Leben, können aber nicht sagen, dass die abendländischen Bischöfe, besonders Damasus in Rom, der fortwährend einseitige Partei für Paulinus nahm, mit Umsicht in der Sache vermittelt hätten. Im Jahre 382 treffen wir Ambrosius in Rom auf einem Koncil, das eben die Angelegenheiten der orientalischen Kirche behandelte.

Er hatte seine Vaterstadt seit seiner Bischofsweihe nicht mehr gesehen. Seine Mutter war inzwischen in die selige Ruhe eingegangen. Marcellina lebte noch. Satyrus, der Bruder, war in Mailand gestorben, um 378. Ambrosius war kurz nach seiner Wahl von einem gewissen Prosper um einen Theil seines Vermögens betrogen worden. Satyrus, der, wie wir wissen, die Verwaltung besorgte, gab sich alle erdenkliche Mühe, reiste dem Betrüger über's Meer nach. Er litt Schiffbruch, doch rettete er sich. Nachdem er die Sache ins Reine gebracht, schiffte er sich wieder ein und kehrte nach Mailand zurück. Es schien, als wenn er aus so manchen Gefahren, die er auf der Reise bestanden, nur gerettet wäre, um in den Armen seines Bruders sterben zu können. Denn bald darauf ging er hinüber in die Wohnungen des Friedens. Die Geschwister theilten seinen Nachlass unter die Armen; sie glaubten nicht besser seinen Namen ehren zu können.

Aus den friedlichen Beschäftigungen seines Amtes wurde Ambrosius herausgerissen durch des Maximus Empörung. Tief betrauerte er den gewaltsamen Tod des jungen Kaisers Gratian, der ihn wie einen Vater verehrt und in seinen letzten Augenblicken nach ihm gerufen hatte. Justina erschrak gewaltig. Italien war den Angriffen

blossgestellt. Sie erkannte, wenn Einer, so wäre der Bischof allein im Stande, in der verzweifelten Lage der Kaiserfamilie Rath zu schaffen und eine günstige Vermittlung bei Maximus zu erwirken. Sie kam nach Mailand, trat weinend vor Ambrosius, legte ihm ihren Sohn in die Arme und beschwor ihn, sich des Knaben anzunehmen. Der Bischof war bereit, für den jungen Kaiser Alles zu wagen und den Maximus von fernerem Vordrängen abzuhalten. Er übernahm die Gesandtschaft, zu welcher ihn einestheils seine Erfahrung in Staatssachen, seine Beredsamkeit und die Würde seiner Person befähigte, anderntheils die bischöfliche Würde ihm die erforderliche Freimüthigkeit ertheilte. Ambrosius erreichte theilweise seinen Zweck; wenigstens wusste er seine Würde zu behaupten. Maximus meinte Anfangs, wenn Valentinian mit ihm unterhandeln wolle, so hätte er vor Allem selbst zu ihm kommen sollen. Der Bischof entgegnete aber, es sei eine unbillige Forderung, dass ein Knabe mit seiner Mutter, einer Wittwe, im harten Winter über die Alpen reisen sollte. Er habe keine andere und weitere Vollmacht, als Frieden zu schliessen. Unterdessen hatte auch Maximus eine Gesandtschaft nach Mailand geschickt. Ambrosius musste nun den Winter in Trier bleiben, bis der Gesandte zurückgekommen. Inzwischen suchte Maximus die Kirchengemeinschaft mit dem Bischof; er hoffte durch diese scheinbare Bezeugung seiner Kirchlichkeit seine Herrschaft zu befestigen; darum buhlte er um die Gunst der Kirche. Wie mancher andere sogenannte Kirchliche hätte diese Kirchlichkeit acceptirt, sich derselben befreut, ohne weitere Skrupeln sich zu machen. Ambrosius war überdem Botschafter des Kaisers und hatte als solcher die Interessen desselben wahrzunehmen. Ueber Alles aber ging ihm die W a h r h e i t seiner Kirche. Mit apostolischer Freimüthigkeit erklärte er daher dem Usurpator, nie werde er mit ihm kirchliche Gemeinschaft eingehen, bis er für die Ermordung des Kaisers, des schuldlosen Gratian, ernstliche Kirchenbusse gethan, auch nie mit seinen Bischöfen, die das Blut der Priscillianisten vergossen. Das ist ein cha-

rakteristischer Zug für den kirchlichen Ernst unseres Bischofs; und die Thatsache ist unbestreitbar, mag man auch darüber streiten, ob sie in diese oder in die zweite Mission des Ambrosius fällt. Der Friede kam indessen zu Stande, durch welchen, wie es scheint, Maximus ausser Gallien und Britannien noch Spanien beibehielt. Es war, im Grunde betrachtet, ein Waffenstillstand. Beide, Maximus und Theodosius, bedurften Zeit. Später machte Maximus dem Ambrosius Vorwürfe: er sei Schuld, dass er, der Usurpator, nicht in Italien eingedrungen und Valentinian nicht zu ihm gereist sei. Der Bischof konnte sich dessen nur freuen: so es nöthig gewesen, hätte er, war seine Antwort, den Durchzug durch die Alpen ihm mit seinem Leibe verrammt.

Für einige Zeit war nun nach dieser Seite hin die Ruhe gesichert. Aber nun brachen innere Bewegungen aus. — Wir müssen einige Jahre zurückgehen. — In dem Versammlungssaale des römischen Senates stand von altersher der Altar der Göttin Victoria, vor welchem die heidnischen Senatoren zu schwören pflegten und auf welchem der Siegesgöttin Opfer gebracht wurden. Diesen Altar hatte Gratian abbrechen lassen. Schon Konstantius hatte ihn entfernt; auf Julians Befehl war er aber wieder hergestellt worden. Gratian hatte zugleich den Priestern und Vestalinnen den Unterhalt, den sie bis jetzt aus der Staatskasse erhalten, nebst andern Privilegien entzogen. Auch das Recht hatte er ihnen genommen, Vermächtnisse von liegenden Gründen anzunehmen. Diese Verfügungen erregten grosse Unzufriedenheit unter den heidnischen Senatoren; sie führten laute Klage und ordneten eine Gesandtschaft an Gratian ab, an deren Spitze der berühmte Redner Quintus Aurelius Symmachus stand. Aber die christlichen Senatoren, welche, wie sie behaupteten, die Mehrzahl bildeten, regten sich auch und petitionirten im entgegengesetzten Sinne. Sie erklärten, wenn die Bildsäule wieder zurückgebracht würde, so könnten sie fürder den Senat nicht mehr betreten. Die Bittschrift kam durch den römischen Bischof Damasus an Ambrosius, der sie dem

Kaiser zustellte. Den Abgeordneten wurde sofort nicht nur ihre Forderung sondern selbst Gehör versagt. Ambrosius hatte in diesem Sinne den Kaiser bestimmt.

Diess war im Jahr 382 geschehen. Jetzt, zwei Jahre später, in der Zeit der Verwirrung, versuchten es die Heiden abermals, den gesunkenen Götterdienst in Rom wieder herzustellen. Was sie bei Gratian nicht vermocht, hofften sie desto leichter bei dem jungen, unerfahrnen Kaiser, in der Noth, in der er sich befand, durchzusetzen. Der beredte Symmachus, der unterdess Präfect Roms geworden, verfertigte die Schutzschrift. Sie ist auf uns gekommen und ist merkwürdig genug, um einen Auszug zu verdienen. Symmachus, diess ist der Schlüssel zu seiner Rede, identificirt Roms ehemalige Grösse und Götterthum. Beide, meinte er, bedingen sich gegenseitig. Es war diess die gewöhnliche Anschauung der heidnischen Römer jener Zeit. Er drückt es einfach und klar in dem Satze aus, den er oben an stellt: „Unsere Bitte geht auf Wiederherstellung des Religionszustandes, der dem Staate so lange genützt hat.“ Dann geht er über auf die einzelnen Punkte. Zuerst dringt er auf Wiederherstellung des Altars der Siegesgöttin im Senatssaale. „Wer wäre wohl so feindlich gesinnt,“ ruft er aus, „dass er nicht den Altar der Siegesgöttin begehren sollte! Wir vermeiden gerne Vorbedeutungen von Unglück; so möge doch wenigstens dem Namen die Ehre erwiesen werden, die man der Gottheit versagt. Schon Vieles verdankt der Siegesgöttin eure glorreiche Regierung; sie wird ihr noch mehr verdanken. Mögen diese Macht verabscheuen, denen sie noch nichts genützt hat; Ihr aber, o Kaiser, wollt nicht den Siegesschutz von Euch stossen. Niemand mag doch eine Macht zu verehren verbieten, von der er bekennt, dass er sich dieselbe wünsche. Wenn ihr aber auch euch nicht mit Recht hüten solltet vor einer so bösen Vorbedeutung, so ziemte es sich doch nicht, die Kurie ihrer Zierde zu entkleiden. Gestattet doch — ich bitte euch — dass wir, was wir als Knaben überkommen, als Greise unsern Nachkommen zurücklassen. Die Liebe zur Gewohnheit ist gross. Mit Recht hat der

Befehl des Constantius nicht lange in Kraft bestanden. Nun habt ihr alle Beispiele zu vermeiden, von denen ihr wisst, dass sie bald beseitigt wurden. Wir sind besorgt um die Unsterblichkeit eures Rufs und eures Namens, dass eine künftige Zeit nichts daran zu mäkeln fände. Wo, wenn der Altar nicht mehr steht, sollten wir eure Gesetze und Befehle beschwören, als wodurch ein falsches Gemüth erschreckt wird, dass es nicht in seinem Zeugnisse lügt? Alles zwar ist Gottes voll, und für den Treulosen ist nirgends ein sicherer Ort; aber gar viel wirkt zur Furcht zu sündigen, wenn man auch gedrängt wird durch die Gegenwart der Religion. Jener Altar fasst in sich die Eintracht Aller, die Treue jedes Einzelnen, und nichts gibt mehr Würde unsern Beschlüssen, als dass Alles gleichsam ein beeidigter und geheiligter Senat beschliesst. Anders nun! Es wird also von nun an offen sein ein durch Meineid entweihter Ort, und das sollten meine berühmten Fürsten billigen, die nur sicher sind durch den öffentlichen Eid! Ahmet hierin Constantius nicht nach; er hat Anderes gethan, was mehr verdiente, von euch nachgeahmt zu werden. Er hat den Privilegien der Vestalinnen nichts entzogen, hat in Rom den Götterdienst nicht vernichtet. Und obwohl er einer andern Religion folgte, hat er doch diese dem Reiche vorbehalten. Denn jeder hat seine eigene Sitte, seinen eigenen Brauch. Die göttliche Weisheit hat verschiedene Wächter den Städten und verschiedenen Kultus zugetheilt. Wie den Neugebornen ihre Seelen, so werden auch den Völkern ihre Schutzgenien zugetheilt. Dazu kommt der Nutzen, der am meisten den Menschen die Götter zugänglich macht. Denn da alle Einsicht hierüber im Dunkeln ist, woher kommt richtiger die Kenntniss der Gottheiten, als aus der Erinnerung und den Denkmalen glücklicher Begebenheiten? Wenn nun langes Alter den Religionen Autorität schafft, so ist so vielen Jahrhunderten Treue zu halten und den Vorfahren nachzufolgen, welche auch den ihrigen glücklich gefolgt sind. Mir ist, fährt Symmachus weiter fort, indem er die alte Roma redend einführt, mir ist, Roma stünde vor euch und verträte seine Sache. Ihr Fürsten, ihr Väter des

Vaterlandes, spricht sie, habt Achtung vor meinem Alter, das ich erreicht habe im Glauben an die Götter. Die Gebräuche der Ahnen will ich bewahren, nach alter Väter Weise leben; denn frei geboren bin ich. Dieser Kultus hat die Welt mir unterworfen. Diese Heiligthümer haben Hannibal von den Thoren, die Gallier vom Capitol zurückgetrieben. Bin ich nun dazu aufgespart, um im Alter gleich einem Kinde zurechtgewiesen zu werden? Schmachvoll ist's, im Alter sich ändern zu müssen.“ Dann auf die Toleranz übergehend: „Billig ist's, dass man das, was Alle verehren, für Eines halte. Es sind dieselben Sterne, zu denen wir aufblicken, es ist der nämliche Himmel, der sich über uns wölbt, dieselbe Erde, die uns umschliesst. Was liegt daran, mit welcher Geschicklichkeit ein Jeder nach dem Wahren forscht! Nicht auf Einem Wege nur kann man gelangen zu dem so grossen Geheimniss. Doch das ist eine Frage in müssigen Stunden. Jetzt bringen wir Bitten, nicht Streitfragen vor.“ Symmachus kommt nun zum zweiten Punkt: auf die Entziehung der den Vestalinnen und Götterpriestern von Staatswegen bis jetzt zugekommenen Benefizien und Privilegien. Er sucht zu zeigen, wie unbillig und wie ungerecht das sei: „was Anfangs Benefiz war, ist durch das Alter eine Schuld geworden,“ auch von wie geringem Nutzen für den Staatsschatz: „der Staatsschatz guter Fürsten soll nicht vermehrt werden durch den Schaden der Priester, sondern durch die Beute von Feinden. Oder gehört die römische Religion nicht unter den Bereich des römischen Reiches? Was hilft es von nun an, dem öffentlichen Wohle einen reinen Körper weihen und des Reiches Ewigkeit durch himmlische Schutzwehren stützen, mit euren Waffen, euren Adlern die Tugenden des Friedens einigen, für Alle wirksame Gelübde übernehmen — und doch das Recht nicht mit Allen haben? Sollte besser sein eine Dienstschaft, die man Menschen weiht? Hat es je dem Staate gefrommt, wenn er undankbar war? Es gilt hier nicht bloss die Wahrung unserer Religion; es gilt das allgemeine Wohl. Aus solchen Vergehen schreiben sich alle Unfälle her, die über das Römerthum ergangen.“ Das führt nun Symmachus

aus. Er beschreibt die öffentlichen Drangsale, besonders die Hungersnoth, die Rom betroffen. „Es ist nicht ein Fehler der Erde," sagt er, „wir messen nichts den Sternen bei. Es ist Folge der Verachtung der Götter und dass man ihren Dienern das Ihrige entzogen. War es nicht natürlich, ja nothwendig, dass Allen verloren ging, was der Religion verweigert wurde? Nichts als leere Furcht ist es somit, die euch einzuflössen sucht, wer euch ein Gewissen daraus machen will, dass ihr den Götterdienst unterstützt. Mögen die unsichtbaren Geister aller Bekenntnisse euch umschweben und eure Entschlüsse leiten!"

Diese Schutzschrift richtete Symmachus an die drei Kaiser Valentinian II., Theodosius und Arkadius, den Sohn des letzteren, der bereits zum Augustus ernannt war; eigentlich aber ging sie nur an Valentinianus. Sie war vor den Christen geheim gehalten worden. Im Staatsrathe vorgelesen, verfehlte sie nicht, Eindruck zu machen. Ambrosius aber erhielt Kunde von ihr. Alsobald richtete er gleichfalls eine Zuschrift an den Kaiser, ihn zu warnen. Und als ihm dann auf seine Bitte die Eingabe des Symmachus mitgetheilt wurde, widerlegte er letztern in einer zweiten Schrift Punkt für Punkt.

Ambrosius geht aus vom vollendeten Gegensatze des Christenthums und Heidenthums. Dort der wahre Gott, in ihm die Quelle alles Heils; hier Götter, Dämonen, Trug und Lug. Wie ein christlicher Kaiser nun gar gehalten sein soll, durch eigenhändigen Befehl auf Staatskosten den Göttern Altäre zu errichten, davon hat er keinen Begriff; auch von der Toleranz nicht, die die Minderheit protegire auf Kosten der Mehrheit. Vor Allem verwies er den jungen Kaiser an das, was er seinem Gotte schuldig. „Den Verdiensten berühmter Männer rathe auch ich Rechnung zu tragen; aber dass Gott Allem voranzustellen, ist gewiss. Wenn es sich um Gott handelt, denk' an Gott. Es kann Keinem Unrecht geschehen, wenn der Allerhöchste vorgezogen wird. Ihm gehört eure Ueberzeugung an; ihr zwingt Keinen zu einer Gottesverehrung gegen seinen Willen; dasselbe sei auch euch gestattet. Wenn aber einige

Namenchristen zu einem solchen Beschlusse rathen, so lasst euch durch die blossen Namen nicht täuschen. Wer dazu räth, der opfert den Göttern, mag er auch ein Christ heissen. Nichts ist grösser, als die Religion, nichts erhabener, als der Glaube. Vor Allem für einen Kaiser. Wie Alle ihm dienen, so soll er dienen seinem Gotte und dem wahren Glauben. Sollte aber anders beschlossen werden, fährt der Bischof fort fast drohend, hingerissen von dem tiefen Bewusstsein des Gegensatzes seiner Kirche gegen das Heidenthum, so magst du zur Kirche kommen: du wirst dort keinen Priester finden, oder finden nur Einen, der sich dir widersetzt. Und was würdest du ihm antworten, wenn er dir sagte: Deine Gaben will die Kirche nicht, weil du die Tempel der Heiden mit Gaben geschmückt hast. Deinen Gehorsam verschmäht der Herr Christus, weil du den Götzen gefolgt bist. Du kannst ja nicht zwei Herrn dienen." Dann beschwört er ihn bei dem Andenken seines Bruders, seines Vaters: er möge nicht seinem Vater und seinem Bruder Unrecht thun, so er anders beschlösse. „So ersuche ich dich denn," schliesst er, „doch das zu verfügen, was, wie du wohl weisst, dem Heil deiner Seele vor Gott förderlich sein wird." Damit schliesst Ambrosius die erste Zuschrift.

In der zweiten geht er noch näher in die Sache ein. Vorerst bittet er den Kaiser, „nicht nach der Anmuth der Worte des Symmachus, sondern nach dem Gewicht der Sache zu urtheilen. Was Gold von aussen scheine, sei, näher betrachtet, nur gewöhnlich Metall." Hierauf fasst er den Inhalt der Bittschrift des Symmachus in einige Hauptpunkte zusammen; diese unterwirft er sodann einer Kritik. Er kommt zunächst an die der Stadt Rom in den Mund gelegte Bitte um die Herstellung des alten Götterthums, das sie gross gemacht, das den Hannibal von ihren Mauern, die Gallier vom Capitol vertrieben. Das aber heisse: während die Macht der Heiligthümer gepriesen werde, eben damit die eigene Unmacht an den Pranger stellen. Er macht dann die Sache lächerlich; vorerst mit Hannibal: „Der hat doch," meint er, „lange triumphirt über die römischen Heiligthümer und ist, obwohl die Götter gegen ihn kämpften, siegreich

bis an die Mauern Roms gedrungen. Und was soll ich von den Galliern sagen, welche bis ins Heiligthum des Capitols gedrungen wären, wenn das Geschrei der Gänse sie nicht verrathen hätte? Wo war denn damals Jupiter? Oder sprach er in der Gans?" Ambrosius legt nun, gleich Symmachus, der alten Roma Worte in den Mund, aber im entgegengesetzten Sinne. „Was plage man sie immer," also lässt er sie sprechen, „mit unschuldigem Opferblut? Nicht hier, in der Manneskraft ihrer Krieger seien die Trophäen ihrer Siege. Damit habe sie den Weltkreis unterworfen. Die die Götter im Stiche gelassen, diese hätte die Tapferkeit gerettet. Hätten doch die Götter die Einfälle der Barbaren nicht verhindert, noch die Gefangennehmung des Attilius durch die Karthager, noch zahllose andere Drangsale abgewendet, welche unter den heidnischen Kaisern hereingebrochen, die doch das Götterthum mit aller Macht geschützt hätten. Es schmerze sie wohl, so tief gefallen zu sein; aber sie erröthe nicht, erst in hohem Alter sich zu bekehren, da sich die ganze Welt bekehre. Denn kein Alter sei zu spät zum Lernen. Schämen möge sich das Alter, das sich nicht bessern lasse." — Ambrosius kömmt nun auf des Symmachus Ansicht, dass verschiedene Wege sein und sein müssen zu Gott. Das, meint er, könne man behaupten vom Naturstandpunkte aus, da der Mensch sich selbst überlassen, nicht aber vom geoffenbarten. Oder: „wem sollte man mehr glauben von Gott und göttlichen Dingen als Gott selbst? Nicht Ein Weg nur, sagt ihr, leite zu dem so grossen Geheimniss; aber was euch verborgen war, das ist uns durch Gottes Stimme offenbar worden. Was ihr durch Vermuthungen zu errathen sucht, das haben wir durch Gottes Wahrheit und Weisheit sicher erkannt. Die Stimme unseres Kaisers tönt nur von Christus; und er sollte Götzen Altäre errichten? Hat auch ein heidnischer Kaiser jemals Christo einen Altar errichtet?" —

Ambrosius geht nun auf den zweiten Punkt über, betreffend die Ungerechtigkeit, die den Vestalinnen und Götterpriestern widerfahren sei. Er zeichnet da den Gegensatz

zwischen der christlichen Religion, die ihren Bekennern die höchste Fähigkeit einflösse, aufzuopfern und zu entsagen, und der heidnischen, die den Ihrigen so wenig Kraft gebe, an ihr selbst sich genügen zu lassen, dass sie vielmehr nur immer äusserer Hülfsmittel bedürfe, um zu subsistiren, und wenn diese ausgehen, alsobald in Gefahr gerathe, zu verkommen. „Wir rühmen uns des Bluts, euch rührt ein mässiger Verlust. Wir halten es für Sieg, ihr für Unrecht. Niemals habt ihr uns mehr genützt, als wenn ihr Christen geisseln oder verfolgen oder tödten liesset. Seht da den Unterschied: durch Unrecht, durch Dürftigkeit, durch Hinrichtungen sind wir gewachsen, und ihr vermeint, dass eure Ceremonien ohne äusserlichen Gewinn nicht bestehen können." Er weist dies besonders nach an den Vestalinnen. „Auch diese, sagen die Heiden, müssen ihre Freiheiten und Rechte haben. Mögen so sprechen, die nicht wissen, was freiwillige Jungfrauschaft ist; mögen Gewinn vorhalten, die der Tugend misstrauen! Und wie viele Jungfrauen haben so jenen, den Heiden, ihre Versprechen zugeführt? Kaum sieben Vestalinnen, und diese mit allen Vorrechten und jedweder Auszeichnung umgeben. Mögen sie dagegen die Schaar der Jungfräulichkeit, dies Volk der Keuschheit, bei uns betrachten! Da ist keine Pracht, keine Auszeichnung des Hauptes, sondern ein unscheinbarer Schleyer, aber wohl anstehend der Keuschheit; abgethan Alles, was das Auge reizen kann; keine Leckerbissen, sondern Fasten, keine Privilegien, kein Gewinn, Alles so, dass, indem es geübt wird, es eher abschrecken kann. Aber indem es geübt wird, wird der Eifer nur um so eher entzündet. Die Keuschheit steigt durch ihre eigene Herrlichkeit. Das aber ist keine Jungfräulichkeit, die um Preis erkauft wird, und die wird auch nicht besessen durch Liebe zur Tugend. Der erste Sieg der Keuschheit ist, die Begierden zu überwältigen. Neigung zum Gewinn ist aber Verführung der Schaam." Ebenso führt dies Ambrosius auch in Bezug auf die Priester der Heiden. „Sie klagen, dass sie nun keine öffentlichen Einkünfte mehr erhalten; aber sie dürfen doch Erbschaften von Privatpersonen annehmen, was nach neueren Gesetzen

den Christen untersagt ist. Und doch klagt Niemand von uns darüber." Wenn bei den Christen Einer Priester werden wolle, so habe er alles Besitzthum abzuthun: wie würden die Heiden sich beklagen, die für ihr Amt nur immer neue Privilegien verlangen? — So zählt unser Bischof noch mehrere Gegensätze her: es sei aber gut, meint er; denn er wolle lieber, dass sie „ärmer wären an Geld, denn an Gnade." Bis jetzt hat er die Klagen der Heiden vom religiösen Standpunkte gewürdigt. Er kömmt nun auch auf den rechtlichen, den Symmachus nicht wenig hervorhebt. Da wundert sich nun freilich Ambrosius. „Wie kommt es," ruft er aus, „dass sie jetzt erst auf die Forderung der Gerechtigkeit verfallen? Kommt ihnen jetzt erst die Billigkeit in den Sinn? Wo war sie doch damals, als den Christen ihre Güter entzogen, ihr Leben genommen, ja selbst das gewöhnlichste Begräbniss ihnen verweigert wurde?" Näher dann auf den rechtlichen Standpunkt sich einlassend, meint er, es sei das Recht nicht so abstract zu fassen, sondern es müsse ihm auch eine innere Berechtigung innewohnen. Das aber sei dort, beim heidnischen Kultus, nicht. „Die sich auf uns berufen, wie wir es haben, warum verwenden sie ihre Einkünfte nicht gleich uns? Nichts besitzt die Kirche für sich als den Glauben. Ihr Besitzthum ist der Unterhalt der Armen. Mögen doch jene aufzählen die Gefangenen, die ihre Tempel loskauften, die Armen, die sie genährt, die ins Elend Verwiesenen, die sie unterstützt! Und weil so zum öffentlichen Wohl verwendet wurde, was sonst zum Vortheil der Priester diente, daher, sagen sie, kommen die öffentlichen Kalamitäten." Hiermit kommt Ambrosius auf den dritten Punkt: auf die Rache der Götter in der schweren Hungersnoth, die erfolgt sei im verflossenen Jahre. Da meint nun Ambrosius, entweder seien die Götter sehr fühllos oder sehr schwach, dass sie nicht fortführen, sich zu rächen. Denn auf die Hungersnoth sei der reichste Ueberfluss gefolgt. Dazu komme, dass die Hungersnoth nicht einmal allgemein gewesen. Was aber ganz sonderbar, sei, dass schon viele Jahre verflossen wären, seit der Kultus dieser Götter abgeschafft worden,

und dass ihnen so spät erst einfalle, die Beleidigungen, die ihnen angethan worden, zu rächen.

In dieser Art trat Ambrosius auf. Es wirkte; Symmachus wurde abgewiesen.

Wir haben absichtlich beide Männer so weitläufig sprechen lassen. Es könnte die ganze Sache zwar unbedeutend erscheinen in einer Zeit, da alle heidnischen Tempel zusammenfielen und fast überall im römischen Reiche der Götterkultus zu seinem Ende sich neigte. Die Schutzschriften beider gehören aber zu den beredsamsten Denkmälern jener Zeit; kaum in irgend einer Schrift hat Ambrosius so schön gesprochen. Aber es hat noch weitere Bedeutung. Beide Männer sind die edelsten und einflussreichsten Repräsentanten des Christenthums und Heidenthums ihrer Zeit. Wir hören gleichsam aus ihrem Munde die beiden Religionen noch einmal ihre Sache gegen einander verfechten. Symmachus, der Senator, voll von den Traditionen der alten Roma, spricht in poetischem, schwungreichem Styl; alle Saiten schlägt er an, alle Gründe zieht er herbei: das Recht der Geschichte, der Gewohnheit, der Tradition, der Toleranz, das Interesse des Staates, des Fürsten, der Religion selbst. Wenn das Eine nicht anschlägt, soll es das Andere; wer nicht an die Macht der Götter glaubt, soll durch die Politik des Staates sich gewinnen lassen, und so weiter. Wir können allerdings in Symmachus Worten eine gewisse Berechtigung nicht verkennen. „Es sind die letzten Schmerzenslaute der dahinsterbenden alten Roma." Wir können sie sogar bis auf einen gewissen Grad nachfühlen. Aber — die innere Wahrheit fehlt doch; es ist künstliche Schminke. Das wird man erst recht inne, wenn man das schmucklose, glaubensinnige, kräftige, lebensstarke Gegenwort des Ambrosius liest und damit vergleicht. Dort bricht überall das Bewusstsein einer absterbenden, verkommenen Welt durch, die man sich bemüht, durch allerlei künstliche Stützen und Reflexionen zu halten; hier ist das Leben in der vollsten Energie seiner selbst, hier das Bewusstsein der ewigen Wahrheit. Mag vom modernen Standpunkte der Toleranz Ambrosius zu weit gegangen sein, in

der Sache hatte er das Recht, das vollständige Recht auf seiner Seite. — Wir haben den Ambrosius kennen lernen dem Heidenthum gegenüber; er geht hierin mit Theodosius Hand in Hand. Er fegt die letzten Reste des Heidenthums aus. — Wir eilen nun zu einem andern Schauspiel.

Es waren bereits eilf Jahre verflossen, seit Ambrosius Mailands Bischof ward. Die Arianer waren damals eine mächtige Partei gewesen; sie waren bei seiner Wahl fast in gleicher Macht aufgetreten, wie die Katholiken. Nun aber war die Partei dem Erlöschen nahe. Das Meiste hatte die Thätigkeit des Bischofs, seine Lehre, seine Persönlichkeit, sein mächtiges Beispiel dazu gethan. Nun erhob sich noch ein Hauptkampf; der Arianismus versuchte sein Letztes. Aber der Versuch scheiterte. Er hatte keine Wurzel im Volke: es war ein reiner Hof-Coup. Vor Allem scheiterte er an Ambrosius. Was nun zu erzählen ist, bildet einen der Glanzpunkte im Leben unseres Bischofs. Der Angriff ging von Justina aus. Wir wissen, dass die Kaiserin-Mutter Arianerin, leidenschaftliche Arianerin war; zum Arianismus bekannten sich ihr Hofgesinde, ihre gothische Leibwache und etwa einige zersprengte Priester. Sie hatte es bitter genug empfunden, dass Ambrosius schon früher ihrem Glauben Abbruch gethan, dass sie in Syrmium den Kürzeren gezogen. Doch wagte sie keinen Gegenversuch, so lange Gratian lebte. Nun aber war sie des jungen Kaisers Vormünderin, Regentin. Der Friede mit Maximus war geschlossen. Der geeignete Zeitpunkt schien ihr gekommen. Dass Ambrosius um ihre Familie noch erst kürzlich sich so verdient gemacht durch seine Gesandtschaft zu Maximus, das hatte sie vergessen, und ein leidenschaftliches Weib, wie sie war, dachte sie auch nicht an die Zukunft, an die bedenkliche Lage ihres Sohnes, noch wie sie sich und dem jungen Kaiser durch ihre arianischen Bemühungen die Herzen des in seiner ungeheuren Mehrzahl weitaus katholischen Volkes entfremde, wie sie Theodosius selbst, ihren letzten Halt, den entschiedenen Bekenner des rechtgläubigen Bekenntnisses, vor den Kopf stosse. Ihr „Gewissensrath" war ein gewisser Merkurinus, ein geborner Scythe. Er hatte den

Namen Auxentius angenommen, zur Ehre des verstorbenen arianischen Bischofs von Mailand, wohl auch, um sich als den Nachfolger desselben anzukünden.

Paulinus erzählt, Justina habe weder Bestechungen noch Versprechungen gespart, um Einzelne zu bewegen, des Ambrosius sich zu bemächtigen und ihn wegzuführen. Ein gewisser Euthymius habe ein Haus unfern der Hauptkirche bezogen und einen Wagen sich angeschafft, worin er den Bischof fortführen wollte. Ein ganzes Jahr habe er gelauert. Am nämlichen Tage, da er zuversichtlich hoffte, sich desselben zu bemächtigen, sei er — es wird nicht erzählt, aus welchem Grunde — selbst ergriffen und in demselben Wagen in die Verbannung abgeführt worden. Da habe er die Hand Gottes erkannt. Ambrosius aber hätte ihn sofort getröstet und mit Reisegeld versehen. — Noch eine ähnliche Geschichte wird erzählt. Zwei arianisch gesinnte Kämmerer bestritten das Dogma von der Menschwerdung des Wortes Gottes; sie forderten den Bischof auf, am folgenden Tage in der portianischen Kirche sie zu widerlegen. Ambrosius erschien und wartete ziemlich lange; sie aber hatten nur ihren Spott mit ihm getrieben; sie waren zur selben Stunde in einem Wagen ausgefahren. Der Bischof hielt inzwischen seine Rede — sie ist noch auf uns gekommen; kaum hatte er sie beendigt, so brachte man ihm die Nachricht, jene beiden Kämmerlinge hätten umgeworfen, seien aus dem Wagen herausgestürzt und elend umgekommen. — Man könnte das eine Art Vorspiel nennen.

Wir kommen nun zur H a u p t g e s c h i c h t e. Die Osterwoche des Jahres 385 nahte heran. Ambrosius wurde in den Palast beschieden. Dort, im versammelten Staatsrathe, wurde er aufgefordert, die Kirche Portiana, die ausserhalb der Stadt lag, den Arianern zu übergeben. Er schlug das Ansinnen ab. Inzwischen erfuhr das Volk, was man mit dem Bischof vorhabe. Es gerieth in Bewegung, strömte in Schaaren herbei und umstellte den Palast. Ein Komes ward abgesandt, es zu zerstreuen. Sie aber riefen, sie seien bereit, für ihren Glauben das Leben zu lassen. Da ward denen im Palaste bange. Sie baten den Bischof, das Volk zu be-

gütigen. Er that es und kehrte dann ungekränkt nach Hause. — Justina und ihr Hof wurde hierdurch nur um so gereizter. Sie warfen dem Bischofe vor, er habe unter der Hand das Volk aufgereizt. — Kurz darauf, am Freitage vor dem Palmfeste, erschienen einige Geheimräthe in seiner Wohnung und forderten ihn auf, wenn er Portiana nicht herausgeben wolle, dem Hofe die neue Kirche, die im Innern der Stadt lag und grösser war, als jene, zu überlassen. Ambrosius antwortete einfach: dem Priester stehe nicht zu, den Tempel des Herrn auszuliefern. Am Samstag erneuerte der Praefectus Praetorio — Neoterus — die Forderung auf die Portiana. Es war in der Kirche. Als er jedoch sah, wie das Volk zu dem Bischofe stehe, zog er sich zurück. Der folgende Tag war das Palmfest. Der Bischof bereitete die Kompetenten unter den Katechumenen auf die heilige Taufe vor, die in der Osternacht nach üblicher Weise stattfinden sollte. Da brachte man ihm die Nachricht, kaiserliche Diener seien damit beschäftigt, Fähnlein oder Teppiche in der Portiana aufzuhängen. Es war das ein Zeichen, dass die Kirche zu einem kaiserlichen Eigenthum erklärt sei. Der Bischof liess sich nicht stören. Da kam ein zweiter Bote mit der Meldung, das Volk rotte sich um die Kirche zusammen, es habe einen arianischen Priester, Castulus, festgenommen. Ambrosius erschrak; er fürchtete Blutvergiessen. Eben verrichtete er das Opfer. Unter Thränen flehte er zu Gott, Er möchte verleihen, dass doch Niemandes Blut in dieser Sache der Kirche fliesse; sollte aber eines fliessen, so möge es das seinige sein, für das Heil des Volkes nicht bloss, sondern auch seiner Gegner. Sofort schickte er einige Diakonen ab, die Befreiung des Castulus zu erwirken, was auch alsbald gelang. Der Hof schien den Vorgang als einen Aufruhr betrachtet zu haben. Er beschloss demgemäss zu handeln. Mehrere wurden gefänglich eingezogen. Die Gilde der Kaufleute wurde zu einer Busse von 200 Pfund Goldes (100,000 Gulden) verurtheilt. Unter schweren Bedrohungen wurde allen Gerichtsdienern und Gemeindebeamten verboten, ihre Wohnung zu verlassen; man fürchtete, sie möchten gemeine Sache mit dem Volke machen. Es half

aber nichts. Einige erklärten, sie wären bereit, noch eine grössere Summe zu erlegen, wofern man sie nur ihren Glauben behalten lasse. Den Palmtag durch blieb Ambrosius in der Hauptkirche. Feldoberste kamen: sie versuchten alle Mittel. „Der Kaiser übe nur sein Recht; alles sei des Kaisers.“ Der Bischof aber erwiederte: „Verlangt der Kaiser, was mein ist, mein Gut, mein Geld, ich würde mich ihm nicht widersetzen; wiewohl alles, was mein ist, den Armen gehört. Was aber Gott angehört, darüber hat der Kaiser keine Gewalt. Gelüstet er nach meinem Erbe, nehmt es! nach meinem Leibe, ich bin bereit, euch zu folgen! Wollt ihr mich in Bande legen? zum Tode führen? Wohlan, mit Freuden! Ich werde mich nicht umgeben mit dem Volke als mit einem Bollwerke, ich werde nicht die Altäre umfassen, um mein Leben zu fristen; viel lieber wollt' ich mich opfern lassen für die Altäre.“ Dann zu den gothischen Kriegstribunen sich wendend: „Hat deswegen römisches Land euch aufgenommen, dass ihr euch hergebet zu Schergen allgemeiner Verwirrung?“ Man stellte hierauf das Ansinnen an ihn, das aufgeregte Volk im Zaume zu halten. Er aber meinte, es stehe wohl in seiner Macht, es nicht aufzuregen, in Gottes Hand aber, wenn es aufgeregt, es zu besänftigen. Sollten sie ihn aber für den Anstifter halten, so wäre es ihre Pflicht, ihn zu bestrafen oder ihn in die Verbannung zu schicken. Auf dieses entfernten sich die Abgesandten. Ambrosius blieb den Tag durch in der alten Kirche. Erst spät Abends kehrte er heim, „damit man ihn bereit fände, wenn man ihn abführen lassen wollte.“ Der Hof wagte aber Nichts; auch die beiden folgenden Tage scheinen ruhig vorübergegangen zu sein. Am dritten machte Justina einen neuen Versuch. Vor Tagesanbruch ging Ambrosius von seinem Hause nach der alten Kirche; man feierte damals alle Tage der Osterwoche mit Gottesdienst und Predigen. Kaum war er vom Hause weg, als die neue Basilika mit Soldaten besetzt wurde. Das Gedränge war ungeheuer. Man meldete es dem Bischofe. Da bedrohte er die Heeresabtheilung, die vor der neuen Kirche stand, mit der Ausschliessung aus der Kirchengemeinschaft.

Die Drohung wirkte; die Soldaten liefen weg in die alte Kirche zu dem Bischofe. Anfangs erschrak man, besonders die Weiber, als sie die bewaffneten Soldaten hereintreten sahen; diese aber erklärten: zum Mitbeten seien sie gekommen, nicht zum Kampf. Man drang nun in den Bischof, in die neue Kirche sich zu begeben, wo die Menge sehnlich seiner harre. Er jedoch weigerte sich: er wolle die Kirche nicht übergeben, aber sich auch nicht mit Gewalt widersetzen. Beides sei ihm verboten. Hierauf hielt er eine Predigt über eine Stelle aus dem Buche Hiob, das an jenem Tage vorgelesen zu werden pflegte. Er predigte von den Versuchungen überhaupt, kam dann auf die Versuchungen, die von Weibern ausgehen, auf Eva, auf die Frau Hiobs, auf Jesabel, Herodias. „Man befiehlt mir: gieb die Basilika heraus. Ich antworte aber: weder ist mir erlaubt, sie herauszugeben, noch frommt es dem Kaiser, sie in Empfang zu nehmen. Das Haus eines Privatmannes kannst du mit keinem Rechte an dich reissen, und du glaubst, das Haus Gottes wegnehmen zu dürfen? Dem Kaiser, behauptet man, sei Alles erlaubt, ihm gehöre Alles. Ich aber antworte: beschwere dich nicht damit, dass du glaubest, auch auf das, was göttlich ist, habest du ein kaiserliches Recht. Wolle dich nicht erheben, sondern wenn du willst länger Kaiser sein, sei Gott unterthan; es steht geschrieben: was Gottes ist, ist Gott, was des Kaisers, dem Kaiser. Dem Kaiser gehören die Paläste, dem Priester die Kirchen. Aber, sagst du, ich muss auch eine Kirche haben. Ich antworte: aber jene nicht, jene nämlich, die den Rechtgläubigen gehört. Was hast du mit der Ehebrecherin gemein, mit der Kirche der Arianer?“ Man berichtete ihm wiederum, das Volk in der neuen Basilika verlange nach ihm. Er aber blieb und fuhr in der Predigt fort. Doch schickte er einige Presbyter dahin ab. Inzwischen meldete man ihm, ein kaiserlicher Geheimschreiber sei gekommen mit einem Befehl an ihn. Er nahm ihn beiseit. Der machte ihm Vorwürfe, dass er Presbyter abgesandt, nannte ihn einen Tyrannen. Der Bischof erzählte ihm, was er in der Sache gethan, ob das nun Tyrannei sei. „Wohl habe ich Waffen, aber in Christi Namen;

meine Gewalt ist: meinen Körper darzubieten. Die Tyrannei des Priesters ist seine (weltliche) Schwäche. Denn wenn ich schwach bin, sagt der Apostel, dann bin ich stark.“ Abends konnte Ambrosius nicht in seine Wohnung zurückkehren, da dieselbe sammt der neuen Kirche noch immer von Soldaten besetzt war. Die Nacht durch brachte er mit seiner Geistlichkeit in einer Kapelle der Kirche unter Gebeten und Psalmensingen zu. Der folgende Tag — Gründonnerstag bei uns — wurde damals als allgemeines Bussfest gefeiert. Man las das Buch Jonas. Nachdem der Lector die Vorlesung beendigt, begann Ambrosius mit den Worten: „Meine Brüder, wir haben so eben ein Buch angehört, das da weissagt, wie die Sünder eines Tages sich zu Ihm bekehren und Busse thun werden.“ Er war noch nicht mit der Predigt zu Ende, als die Botschaft kam, der Posten bei der neuen Basilika sei zurückgezogen, der Kaufmannsgilde die Busse erlassen, ja es habe der Kaiser befohlen, das bereits bezahlte Geld wieder zurückzuzahlen. Der Hof, scheint es, eingeschüchtert durch die Festigkeit des Bischofs, durch die Anhänglichkeit der gesammten Bürgerschaft, endlich durch die wankende Treue der rechtgläubigen Soldaten, fand es für gerathen, sein System zu ändern. Alles wurde zurückgenommen. In der Stadt herrschte die grösste Freude. Es war ein Versöhnungstag. „Möchte doch,« schreibt Ambrosius seiner Schwester, „der Kampf nun ein Ende haben! Leider sehe ich aber noch stürmischere Bewegungen in der Zukunft voraus.“ Er täuschte sich hierüber nicht. Sonderbare Dinge verlauteten über die Stimmung der kaiserlichen Familie. Man hiess ihn nur, er selbst berichtet es im genannten Schreiben, einen Tyrannen, ja noch mehr als das. Und als einige Grossen den Kaiser baten, er möchte selbst in die Kirche sich begeben, die Soldaten bäten ihn um diese Gnade, rief dieser bitter aus: „Wahrlich ich glaube, wenn es euch Ambrosius hiesse, ihr würdet mich ihm in Banden übergeben!“ Solche kleine Züge lassen uns in die gegenseitige Stellung und Stimmung einen klaren Blick werfen. „Bedenke,“ schreibt Ambrosius seiner Schwester, „was uns nach solchen Aeusserungen übrig bleibt!“

Ungefähr um dieselbe Zeit hatte der Oberkämmerer Kalligonus, ein Entmannter, die Stirne, dem Bischof die Worte sagen zu lassen: „Während ich lebe, verachtest Du den Valentinian! Dein Kopf steht mir dafür!“ Die Antwort des Ambrosius war „eines Bischofs und eines Römers“ würdig. „Mag dir Gott gestatten, deine Drohung wahr zu machen, so werde ich dulden, wie es eines Bischofs würdig ist; du aber wirst handeln, wie es von einem Hämmling zu erwarten.“ Möchte doch,“ schliesst Ambrosius dieses Schreiben an seine Schwester, aus dem die bisherige Darstellung des Kampfes fast wörtlich geschöpft ist, „möchte doch Gott alle Feinde von der Kirche abhalten, und möchten auf m i c h alle ihre Geschosse sich wenden, möchten sie mit m e i n e m Blute ihren Durst stillen!“

Für das Jahr hatte der Kampf nun ein Ende. Um so heftiger brach er zu Anfang des folgenden (386) aus. Unter dem 23. Januar erschien ein Edict, das den Anhängern der „ewigen“ Beschlüsse des Koncils von Rimini vollkommene Freiheit zusprach, religiöse Versammlungen zu halten, wie sie wollten. Zugleich ward allen Andersgesinnten, sofern sie es wagen würden, sich zu widersetzen, T o d e s s t r a f e angedroht als H o c h v e r r ä t h e r n und Störern des öffentlichen Friedens. Ebenso wurde als des Todes schuldig erklärt, wer immer eine diesem Befehl widersprechende Erlaubniss erschleichen würde. Dieses unsinnige Gesetz spricht für sich selbst. Ambrosius nannte es ein Blutgesetz. Auxentius soll es abgefasst haben. Als der Hofkanzler Benevolus es ausfertigen sollte, weigerte er sich. Man verhiess ihm höhere Würde, man bedrohte ihn im Weigerungsfalle mit Verbannung. Da warf er den Gürtel, das Zeichen seines Amtes, den arianischen Abgeordneten vor die Füsse und zog sich zurück in seine Vaterstadt Brescia.

Zur Fastenzeit verlangte man wieder die Auslieferung der Kirche Portiana. Es war ganz wie im vorigen Jahre. Auch die Kirchengefässe sollte er abtreten. Ambrosius weigerte sich. „Naboth wollte das Erbe seiner Väter nicht herausgeben, und ich sollte das Erbe Christi übergeben? Da sei Gott vor, dass ich je das Erbtheil meiner Väter aus-

liefere, das Erbtheil des Dionysius, der in der Verbannung für den Glauben starb, des Bekenners Eustorgius, des Myrokles und der übrigen Bischöfe, meiner Vorgänger." Auch die Kirchengefässe sollte er abtreten. Ambrosius weigerte sich. Der Hof erkannte, man erreiche seinen Zweck nicht, so lange der Bischof noch in Mailand wäre. Man sann auf Mittel, ihn zu entfernen. Ambrosius war jeden Augenblick gefasst, ergriffen zu werden. Aber sein Vertrauen auf Gott war unerschütterlich. Täglich führte ihn, wie er selbst sagt, sein Weg nach der Kirche, nach den Gräbern der Märtyrer am Schlosse vorüber; aber Niemand wagte Hand an ihn zu legen. Endlich schickte ihm Justina durch einige Feldobersten den Befehl zu, die Stadt zu verlassen. Es war beigefügt, er könne gehen, wohin es ihm beliebe und mitnehmen, wen er wolle. Natürlich! es war dem Hofe nur um die Entfernung des Bischofs zu thun. Einmal diess erreicht, schien das Weitere nicht mehr schwierig. Ambrosius aber weigerte sich. Er werde sich nie freiwillig von seiner Heerde trennen. Ganz Mailand gerieth wieder in Bewegung, wie im vorigen Jahre, ja noch mehr. Es verlauteten sogar Gerüchte — Ambrosius selbst erzählt sie — man wolle ihm Gewalt anthun, ein Wagen stehe bereit, ihn abzuführen, Meuchelmörder lauren auf ihn. Man weiss nicht, was Wahres daran ist; wenn aber auch nur Gerücht, wer mag sich darüber wundern, der schon Aehnliches erlebt hat? In der Spannung solcher Gegensätze traut man von beiden Seiten dem Gegner nur das Schlechteste zu.

Ambrosius begab sich in die Hauptkirche; dahin strömte das Volk in dichten Schaaren, den geliebten Hirten zu bewachen. Soldaten hatten den Befehl, zwar Jedermann einzulassen, aber Niemanden mehr heraus. So brachte das Volk mehrere Tage und Nächte mit Ambrosius und dem übrigen Klerus in der Kirche zu. Wer da weiss, wie zu jener Zeit die Kirchen gebaut waren, begreift, wie diess möglich war. Wie bei dem Tempel zu Jerusalem und den grossen Tempeln der Heiden, also waren an den Hauptgebäuden der Kirche, wo der Gottesdienst gehalten wurde, Nebengebäude angebaut, die zu Wohnungen der Priester,

zur Aufbewahrung kirchlicher Geräthschaften, zu Vorräthen für die Armen u. s. w. bestimmt waren. Eine Ringmauer, an der Thüren nach allen Seiten angebracht waren, umschloss das Ganze. Hier hielt der Bischof am Palmtage seine berühmte Predigt: „Dass man die Kirchen nicht ausliefern dürfe.“ „Was seid ihr so bekümmert?“ beginnt er. „Fürchtet ihr, ich möchte die Kirche ausliefern, auf mein Heil bedacht, euch im Stiche lassen? Hört, was ich den Boten des Kaisers gesagt habe: Mehr, sprach ich zu diesen, fürchte ich den Herrn des Weltalls, als den Herrscher dieser Erde. Und wollte mich eine Gewalt aus dieser Kirche hinwegreissen, sie vermöchte es nur über meinen Körper, nimmermehr über meine Seele. Ich sei bereit; möge er thun, was ihm beliebe in seiner königlichen Macht; ich werde zu leiden wissen, wie man es gewöhnt sei von einem Priester Gottes. — Was seid ihr also bekümmert? Freiwillig werde ich nie das gute Recht aufgeben, der Gewalt aber widerstehen kann und will ich nicht. Trauern werde ich können, weinen werde ich können, seufzen werde ich können. Das ist meine Wehr und Waffe gegen die Soldaten, gegen die Gothen. Andere Wehr hat der Priester keine. Anders darf und anders kann ich nicht streiten.“ Er bekennt dann seine Ehrfurcht vor dem Kaiser, die wohl bekannt sei, aber entfernen dürfe er sich nicht freiwillig: das könnte man deuten, als hätte er ein böses Gewissen gehabt; in den kaiserlichen Palast dürfe er nicht: Glaubenssachen zu verhandeln, das gehöre nicht in den Palast, sondern in die Kirche. Wer Vertrauen habe auf seine Sache, möge hieher kommen; wohl sei die Kirche von Bewaffneten umgeben, sie vermögen ihn aber nicht zu schrecken; er habe bereits gelernt, sich nicht mehr zu fürchten, wohl aber fürchte er für sie (seine Zuhörer). Er kenne den Versucher, der gehe umher zu verschlingen, wen er könne. Nicht umsonst sei ihm jetzt Macht gegeben. Dann übergehend auf die Forderung der Auslieferung der Kirchengefässe: er dürfe nicht. Diese Antwort habe er gegeben; wolle man sein Gut, seinen Leib, wohl, Alles, worüber er ein Recht habe! dem Tempel Gottes

aber Etwas abzubrechen, das stehe ihm nicht zu; er habe das empfangen zur Verwahrung, nicht zur Auslieferung. Man möge abstehen, Christo Unrecht zu thun; es fromme nicht. So habe er geantwortet. Ob das nicht voll Demuth, voll Liebe sei, die der Priester dem Kaiser schulde? Er habe geantwortet, wie es dem Priester zukomme; möge der Kaiser thun, was des Kaisers sei. — Dann mahnt er sie wieder zur Ruhe, zum Vertrauen. „Die Wunden, welche wir für Christo empfangen, sind nicht Wunden, durch welche das Leben verloren, sondern fortgepflanzt wird. Lasst doch, ich bitte euch, diesen Kampf sein; seid ihr nur Zuschauer. Bedenket, wenn eine Stadt einen Athleten hat, so wünscht sie ihn im Kampfe zu sehen. Warum weigert ihr euch in grösseren Dingen, was ihr in kleineren zu wollen gewohnt seid? Nicht fürchtet Waffen, nicht Barbaren, der den Tod nicht fürchtet, der von keinem Willen des Fleisches mehr gehalten wird. Hat Gott uns diesem Kampfe überliefert, so werdet ihr vergeblich so manche Tage und Nächte hier Wache halten. Christi Willen wird erfüllt werden; denn allmächtig ist unser Herr Jesus Christus; das ist unser Glaube; und desswegen, was er will, das wird geschehen, und es geziemt euch nicht, seinem Willen in den Weg zu treten." Hierauf führt Ambrosius Beispiele an zur Stärkung ihres Glaubens: Elisa, Buch der Könige, 4, 6, Petrus, Apostgesch. 12. Dann schildert er den Merkurinus und fährt gegen ihn aus, wie Cicero gegen Katilina. — Einen Vorwurf, dass er unehrerbietig gegen den Hof sei, hat er zurückgewiesen; er kommt noch an einen andern: dass er die Menge durch Geldspendungen gewinne. „Man macht mir Vorwürfe, dass ich Geld austheile — ich scheue den Vorwurf ganz und gar nicht. Ich habe einen Schatz. Meine Schatzmeister sind die Armen Christi. Möchte man mir doch das immer zum Vorwurfe machen! Sie werfen mir vor: ich suche Schutz bei ihnen; ich läugne es nicht; ich buhle sogar darum. Ich habe eine Vertheidigung aber — in den Gebeten der Armen. Jene Blinden und Lahmen, jene Krüppel und Greise sind mächtiger, als die tapfersten Krieger." Am Schlusse kommt er noch einmal auf die Stel-

lung des Kaisers zur Kirche. „Dem Kaiser ist, was des Kaisers; Gott, was Gottes. Der Zins ist dem Kaiser, wer bestreitet das? Die Kirche ist Gottes; so gehört sie nicht dem Kaiser. Wer will sagen, das könne nicht bestehen mit der Ehre und dem Rechte des Kaisers? Was ist doch ehrenvoller für den Kaiser, als dass er Sohn der Kirche heisst? Ein guter Kaiser steht innerhalb der Kirche, nicht über der Kirche. Ein guter Kaiser sucht die Hülfe der Kirche, stösst sie nicht von sich. Ich sage das zwar in Ehrerbietung, aber nach reiflicher Ueberlegung, nach festen Grundsätzen." In diesen letzteren Worten hat Ambrosius das Prinzip entwickelt, von dem aus er in dieser wie in andern Angelegenheiten handelte. — Um das Volk wacker zu erhalten und im Glauben zu stärken, während dieser Tage „heiliger Gefangenschaft," liess er lateinische Hymnen zu Ehren der heiligen Dreieinigkeit, die er selbst verfasst, in Wechselgesängen zwischen Gemeinde und Klerus, anstimmen. Im Morgenlande bestand diese Sitte seit dem dritten Jahrhunderte; Ambrosius verpflanzte sie nun in die occidentalische Kirche. Augustinus mit seiner Mutter war damals in Mailand. Mit Entzücken spricht er von diesen Gesängen. Seine Beschreibung führt uns mitten in die Bangigkeit und Gluth jener Tage. „Es war ein Jahr vor meiner Bekehrung," also schreibt er, „oder wenig darüber, seit Justina, die Mutter des jungen Königs, meinen Mann Ambrosius ihrer Ketzerei wegen verfolgte, zu welcher sie von den Arianern verleitet war. Das fromme Volk wachte in der Kirche, und war mit seinem Bischofe, deinem Knechte, zu sterben bereit. Auch meine Mutter, deine Magd, welche in diesen Wachen der ersten eine war, lebte dort dem Gebete. Und auch ich, noch nicht erwärmt durch die Gluth seines Geistes, wurde doch ergriffen von dem Bangen und der Beunruhigung deiner Gemeinde. Damals wurde der Gesang der Hymnen und Lobgesänge nach morgenländischer Weise eingeführt, damit das Volk in seiner Trauer nicht verschmachte; seitdem ist er bis auf den heutigen Tag beibehalten, und schon viele, ja fast alle deine Heerden in der andern Welt umher folgten diesem Vor-

gange". — Es war eine wunderbare Bewegung. Die Soldaten, die vor der Kirche Wache hielten, stimmten oft selbst mit ein in die Lobgesänge des Volkes. Die Gegner wurden dadurch noch mehr erbittert; er täusche damit das Volk, warfen sie dem Ambrosius vor. Allerdings, sagte dieser, sei auch das sein Zweck: durch diese Gesänge im Volke den Glauben an die Dreieinigkeit zu befestigen; „denn etwas Grosses sei es um solch ein Lied; er kenne nichts Mächtigeres." Aber was wollten die Häretiker da Vorwürfe machen? Sie selbst, wie wir aus der Kirchengeschichte wissen, waren hierin vorangegangen. Nun ahmten es die Rechtgläubigen (unter diesen vor allen unser Ambrosius) nach für die Kirche; und dadurch erwarben sie sich um dieselbe ein bleibendes Verdienst. Justina versuchte noch ein letztes Mittel. Durch den Feldobersten Dalmatius wurde dem Bischof kund gethan, er möchte Kampfrichter wählen; Auxentius habe dasselbe gethan. In Gegenwart des Hofes solle dann über die streitigen Glaubenspunkte disputirt werden. Der Kaiser werde dann entscheiden. Es ist natürlich, dass Ambrosius diess Ansinnen ablehnte. Kirchen und Kirchenversammlungen seien es, wo vom Glauben, und nur durch Bischöfe, gehandelt würde; nicht aber werden Glaubensfragen im kaiserlichen Palast entschieden; dadurch habe schon Konstantius die Kirche verwirrt. In Sachen des Glaubens solle derjenige richten, der ungefähr gleiches Amt oder gleiches Recht hätte. Selbst in einer Sache, die die Person eines Geistlichen beträfe, solle es so gehalten werden; wie viel mehr in Glaubenssachen? Der ganze Klerus und die in Mailand anwesenden Bischöfe hätten dahin einstimmig entschieden.

Diese Vorgänge fallen, wie es scheint, in die Osterzeit des Jahres 386. Ambrosius hatte den Angriff glücklich zurückgeschlagen. Im Juni desselben Jahres fand er, wie ihm zuvor geträumt, in einer Kirche „die Gebeine zweier Märtyrer", Gervasius und Protasius. Wunder sollen die Hebung dieses Schatzes von Reliquien, auf welchen Ambrosius besonders viel Gewicht legte, begleitet haben. Er selbst, auch Augustin, spricht dabei von der Heilung einer Blinden,

auch anderer Kranken, als von einer allgemein bekannten Thatsache, von Regungen des heiligen Geistes, die sich den Gemüthern kund gegeben, von dämonischen Zeugnissen. Die Arianer spotteten darüber. Den Anhängern des Ambrosius aber war es ein Zeichen von oben. Der Sieg war damit vollendet. Wir lesen von keinen weiteren Angriffen mehr. Justina hatte erfahren, wer der Stärkere sei.

Ueberschauen wir noch einmal den Kampf. Der Hof verlangte Abtretung einer katholischen Kirche zum Gottesdienst der Arianer; nichts weiter, so scheint es; aber es scheint nur so. Aus dem Edikt, das wir oben anführten, in dem sogar jeder mit Tod bedroht wurde, der gegen die Arianer auftrete, aus der Aufforderung zu einer Disputation, worin der Kaiser zu entscheiden habe, welcher Glaube der wahre, ersehen wir zur Genüge, dass jenes Begehren nur vorgeschoben, oder wenn auch wahr, doch immer nur der Anfang einer weiteren arianischen Reaktion sein sollte. In der That: Justina wollte es versuchen, dem Arianism im Abendlande aufzuhelfen, ihm wenigstens gleiche Berechtigung mit dem katholischen Bekenntnisse zu verschaffen. War einmal diess erlangt, so hatte man festen Boden, von dem aus sich leicht weiter vordringen liess. Diess wollte sie nun von oben herab, durch Edikte erringen. Es scheint freilich ein thörichtes Unternehmen, ohne alle Wurzel im Volke, nur mit Hülfe von Militärmacht. Aber wohin versteigt sich nicht der Fanatismus, zumal der Fanatismus eines Weibes, zumal eines solchen Weibes? Dem trat nun Ambrosius entgegen. Wir müssen seinen Standpunkt betrachten. Den Arianismus betrachtet er nicht als gleichberechtigt mit dem Katholizismus, sondern als Auflösung des Christenthums. Diess war sein dogmatischer Standpunkt. Seinen kirchlichen kennen wir gleichfalls: er hiess völlige Unabhängigkeit der Kirche. Auch in diesem, wie im dogmatischen Punkte, befand er sich nun in direktem Gegensatz gegen den arianischen Hof, gegen den Arianismus überhaupt. Wir haben in des grossen Athanasius Leben gesehen, wie den Arianern alle Idee einer Selbstständigkeit und Unabhängigkeit der Kirche ab-

ging. Die Arianer waren Hofgeistliche. So hören wir denn auch im gegenwärtigen Streite von den Arianern die Lehre von der Omnipotenz der Staatsgewalt gepredigt: „dem Kaiser gehöre Alles.“ Anders Ambrosius. Er steht auf dem geraden Gegensatz. „Der Kaiser ist in der Kirche, nicht über der Kirche“, das ist sein Grundsatz. Ein gefährlicher, sagt man. Aber, fragen wir, indem wir, nur historisch, die damalige Zeit ins Auge fassen: hat der Kirche jene Richtung, welche sie und ihre Angelegenheiten rein abhängig machte von der Staatsgewalt, mehr gefrommt? Wir sagen: nein, und wir verweisen auf die byzantinische Kirche. Hat, fragen wir weiter, jene Tendenz auch dem Staate, in dessen Interessen sie zu liegen schien, hat sie der bürgerlichen Freiheit gefrommt? Wir sagen wiederum — nein! Der Despotismus, der hereingebrochen, hätte dann auch noch das letzte Bollwerk, das unbesiegt war, besetzt. Dann aber wäre nirgendwo mehr eine Stätte der Selbstständigkeit gewesen. Dass Ambrosius auf dem andern Extrem stand, dass er die Kirche zugleich mit den Bischöfen identifizirte, läugnen wir allerdings nicht. Wir kommen darauf bei Augustin zurück. Aber dass die höhere Einheit kommen konnte, dazu war vorerst nothwendig, dass die Richtung eines Ambrosius vorherginge. Er mit andern hat den Grund zur selbstständigen Stellung der abendländischen Kirche gelegt. Wir kennen nun den dogmatischen und kirchlichen Standpunkt des Ambrosius, der bei Beurtheilung vorliegender Kämpfe leiten muss. Von diesem Gesichtspunkt aus war unser Vater verpflichtet, so zu handeln, wie er gehandelt hat. Aber, sagt man, die Toleranz! Hätte er nicht wenigstens eine Kirche zum gottesdienstlichen Gebrauche des arianischen Hofes abtreten sollen? Aber, fragen wir, war es nicht ebenso sehr Intoleranz vom Hofe, eine Kirche einer Gemeinde abzwingen zu wollen? Wenn es dem Hofe damit und nur damit Ernst war, hätte er nicht eine Kirche bauen lassen können? Wenn von Intoleranz die Rede sein kann — dieser moderne Begriff war aber in jenen Zeiten noch nicht heimisch — so war sie es hier wenigstens auf beiden Seiten. Mag man übrigens darüber denken,

wie man will — immerhin kann man dem Ambrosius die Bewunderung nicht versagen in der Durchführung dessen, was er einmal für recht und nothwendig erkannt hatte.

Ostern 387 war freundlicher für Ambrosius. Er hatte die Freude, den Augustinus zu taufen, der grosse Lehrer den grösseren Schüler!

Inzwischen hatte sich Maximus gerüstet zum Einfall nach Italien. In der Noth wandte sich der Hof zu Mailand wieder an den Bischof, und Ambrosius war edel genug, zum zweitenmale die Gesandtschaft zu dem Usurpator zu übernehmen. Aber Maximus wollte nicht mehr Frieden. Die Gesandtschaft war darum fruchtlos. Kurz vor seiner Abreise schrieb der Bischof nach Mailand, man solle auf der Hut sein vor Maximus, er sei ein versteckter Feind, der nichts weniger als den Frieden suche. Doch Valentinian schickte einen zweiten Gesandten, den Syrer Domninus. Der liess sich durch glatte Worte täuschen und schrieb in diesem Sinn nach Mailand. Als er aber heimkehrte, folgte ihm Maximus fast auf dem Fusse nach mit seinem Heere und hätte Valentinian beinahe überfallen. Wie es dann weiter kam, wie Maximus im folgenden Jahre von Theodosius geschlagen wurde und jämmerlich ums Leben kam, wissen wir bereits. Im selben Jahre, als Valentinian wieder zu seinen Besitzungen kam, starb Justina, seine Mutter, des Ambrosius erbitterte Gegnerin.

Theodosius brachte den Winter 388 auf 389 in Mailand zu. Während dieser Zeit erneuerte Symmachus zum drittenmale die Bitte, die bereits Gratian und Valentinian II. abgeschlagen, Maximus aber gewährt hatte, um Wiederherstellung des Altars der Siegesgöttin in der Kurie. Theodosius versprach, die Sache in Berathung zu ziehen. Ambrosius machte ihm dagegen so lebhafte Gegenvorstellungen, entzog sich selbst einige Tage seiner Gegenwart, dass der Kaiser endlich erklärte, er könne dem Gesuche nicht entsprechen.

Während Theodosius noch in Mailand war, geschah es, dass zu Kallinikum, einer kleinen Stadt in Mesopotamien, ein Haufe Christen, der von den Juden gereizt worden,

deren Synagoge so wie einen Tempel der Valentinianer, verbrannte. Der Bischof soll dahinter gesteckt haben. Auf den Bericht des Comes erliess der Kaiser sofort den Befehl, der Bischof habe die Synagoge auf eigene Kosten wieder aufzubauen; die Uebrigen aber seien zu bestrafen. Kaum erfuhr das Ambrosius — er war damals in Aquileja — so schrieb er an den Kaiser. Es sei eine Gottessache; da könne er nicht schweigen. Der Bischof von Kallinikum sei verurtheilt worden, die Synagoge wieder aufzubauen; ungehört, doch wolle er darauf weniger Gewicht legen; aber die Synagoge solle er wieder aufbauen; könne er diess nach seinem Glauben? So müsse er, indem er dem Kaiser gehorche, ein Verräther an seinem Glauben werden, oder, wenn Gott, ein Märtyrer. Das sei die Alternative, in die der Kaiser den Bischof versetze. Uebrigens — was das auch für ein Vergehen sei, eine Synagoge zu zerstören! Da sei er selbst, Ambrosius, so gut schuldig, wie jener Bischof, wenigstens sofern er wünsche und ausspreche, es möchte keinen Ort mehr geben, wo Christus verleugnet würde. Frage man ihn nun, warum er h i e r keine angezündet habe? „Ich antworte: das Gericht Gottes hat mir bereits vorgegriffen; mein Werk hat aufgehört.“ Er beschwört sofort den Kaiser; er möchte bedenken, welch ein Triumph es wäre für die Feinde Christi, welch eine Schande für die Kirche, wenn von einem Bischofe eine Synagoge aufgebaut werden müsste, und das von einem Kaiser anbefohlen, der sich christlich nenne. Es sei unausstehlich. „So wird also ein Tempel der Gottlosigkeit der Juden erbaut sein aus der den Christen abgenommenen Beute“: diese Aufschrift würden die Juden an die Vorderseite ihrer Synagoge mit Recht setzen können. Hier komme nicht bloss das weltliche Gesetz, hier komme auch die Religion in Betracht; jenes müsse dieser weichen. Er erinnert ferner an Julian, wie da Feuer vom Himmel gefallen auf die, so auf des Kaisers Befehl den Tempel zu Jerusalem wieder aufgebaut. „Fürchtest du nicht das Gleiche, o Kaiser?“ Ueberhaupt: warum denn ein so harter Befehl! um der S y n a g o g e oder um des G e b ä u d e s willen? Wenn um des Gebäudes willen — nun! wie viele der schönsten Häu-

ser seien in Rom oder Konstantinopel in Asche gelegt worden, und es sei kein solcher Befehl erlassen worden, wie um dieses elende Gebäude in Kallinikum; wenn um der Synagoge willen — also wegen einer Stätte, die Gott selbst durch den Propheten Jeremias (7 K.) schon verworfen habe! Wolle man aber nach dem Völkerrechte richten, nun! wie viele der schönsten Kirchen — er zählt sie her — hätten die Juden unter Julian verbrannt, und keine sei hergestellt worden auf Kosten der Synagoge. „Die Kirche hat keinen Rächer gefunden, und die Synagoge sollte einen finden"? Dann beschwört er den Kaiser bei allen Gnaden, die er von Christo bis jetzt erfahren; es wäre der schwärzeste Undank für alle diese Wohlthaten, sagt er; er führt sogar Christum ein redend, was er, der Herr, am Theodosius gethan; er beschwört ihn bei allen Zeichen seiner Barmherzigkeit, wie er den Antiochenern verziehen, den bewaffneten Feind geschont habe — und nun —: „Ich habe", so schliesst er, „dasjenige gethan, was mit mehr Ehre für dich geschehen konnte, auf dass du mich in deinem Palaste hören möchtest, damit es nicht nöthig wäre, mich in der Kirche zu hören."

Der Kaiser blieb unerbittlich. Nun brachte der Bischof zu Mailand die Sache auf der Kanzel vor — in Gegenwart des Kaisers, apostrophirte ihn geradezu am Ende: er möge Gnade und Recht üben. Diess gesprochen, stieg er herunter und trat vor den Kaiser. „Du hast wider mich gepredigt", sprach der Kaiser. „„Nicht wider dich, sondern für dich."" Theodosius bekannte, dass die Befehle, die er erlassen, wirklich zu streng gewesen seien, „aber", fügte er bei, „sie sind bereits gemildert." Einer der Hofleute, Timasius, ein Oberster, fuhr dabei gegen die Mönche los: diese seien wenigstens zu bestrafen. „Schweig!" sprach zu ihm Ambrosius, „ich rede nicht mit dir, sondern mit dem Kaiser, von dem ich weiss, dass er Gott fürchtet. Wenn ich mit dir sprechen will, werde ich es auf eine andere Weise thun." Dann sich wieder an den Kaiser wendend: „Ich beschwöre dich, handle so, dass ich das Opfer mit gutem Gewissen darbringen kann." Der Kaiser versprach, das Edikt abzuändern. „Genügt nicht", meinte Ambrosius;

„ganz soll es zurückgenommen werden. Gieb mir dein Wort, o Kaiser, diess zu thun!“ Erst als der Kaiser sein Wort verpfändet, trat der Bischof zum Altare und hielt das Amt. Er selbst versichert, dass er das Opfer nicht dargebracht haben würde, wenn der Kaiser auf seiner Weigerung beharrt wäre. Das Edikt wurde widerrufen. Später, 393, hat indess der Kaiser ein Gesetz erlassen, in welchem Unordnungen, wie die zu Kallinikum, bei schwerer Strafe verpönt werden.

Wir haben diesen ganzen Vorgang berichtet, Ambrosius selbst sprechen lassen — um ihn auch zu zeigen in seiner Schwäche. Dass der Bischof von Kallinike unverhört verdammt wurde, ist wahr; ebenfalls, dass die Strafe eine höchst unzweckmässig gewählte, in der ersten Hitze diktirte war. Aber dass Ambrosius völlige Straflosigkeit verlangte, nicht Milderung nur oder Aenderung, dass er die Sache als eine Sache Gottes fasste, das ist die Sünde daran. Man hat ihm vorgeworfen, er habe hier geeifert für seinen Stand. — Das nicht. Es war seine Kirche, für die er eiferte mit Unverstand, bis zur Verkennung aller bürgerlichen Gerechtigkeit, bis zum Fanatismus. Er kommt zu Grundsätzen, durch welche jede Ausschweifung von Christen gegen andere Religionsgemeinschaften sich rechtfertigen liesse. An andern Orten hat er milder über die Juden gesprochen. Man kann daher wohl sagen: die übel gewählte Strafe des Kaisers, die unserem Bischof eine unbeschreibliche Entwürdigung des Christenthums, gegenüber dem verworfenen Judenthum, dünkte, hat ihn auf's andere Extrem geführt. Hätte der Kaiser nicht so strafen wollen, wäre der Bischof wohl auch nicht bis auf diesen Punkt verfallen. Wenigstens lesen wir nicht, dass er gegen das spätere, oben angeführte Gesetz irgendwie Einsprache gemacht habe.

Wie ganz anders erscheint seine Sache zwei Jahre nachher (390)! Hier erscheint er auf seinem Höhepunkt als der gewaltige Anwalt der Menschlichkeit. Botherich, Oberbefehlshaber in Illyrien, dessen Sitz zu Thessalonich war, hatte einen Wagenlenker der Rennbahn, den sein Mund-

schenk anklagte, dass er ihn zu widernatürlicher Wollust habe missbrauchen wollen, in's Gefängniss werfen lassen. Als bald darauf ein öffentliches Wagenrennen Statt fand, verlangte das Volk nach seinem Lieblinge. Auf die Weigerung des Feldherrn entstand ein Aufruhr. Botherich selbst mit mehreren anderen obrigkeitlichen Personen fiel in demselben; ihre Leichname wurden durch die Gassen geschleift. Der Frevel, der strenge Ahndung verdiente, wurde dem Kaiser unverzüglich gemeldet. Theodosius war von Natur heftig und leicht zum Zorn zu reizen. Doch liess er, wie alle edlen aber heftigen Gemüther überhaupt, sich bald besänftigen. Bei der Nachricht flammte er in Zorn auf. Wer ihn kannte, musste für die ganze Stadt fürchten. Da baten ihn die ligurischen Bischöfe, die gerade in Mailand zu einem Konzil versammelt waren, Ambrosius an der Spitze, den Eindrücken seines Zorns nicht Raum zu geben und nicht die Unschuldigen mit den Schuldigen die Frevelthat büssen zu lassen. Sie erhielten beruhigende Zusicherungen. Der Kaiser aber scheint sie nicht im Ernst gegeben zu haben, oder, was wahrscheinlicher, wieder umgestimmt worden zu sein. Es müsse ein Exempel statuirt werden. Rufinus soll dabei besondere Aufhetzungen nicht gespart haben. Männer mit geheimen Befehlen wurden nach Thessalonich abgefertigt. Ambrosius erfuhr nichts davon. Der Kaiser soll den Blutbefehl widerrufen haben, doch zu spät. Im Folgenden weichen nun die Schriftsteller von einander ab. In der Hauptsache aber stimmen sie überein: eine Rache sei an Thessalonich verübt worden, die Schuldige und Unschuldige betroffen, eine grosse Masse. Wir erzählen den Hergang nach der gewöhnlichen Darstellung, die aus verschiedenen Berichten zusammengesetzt ist. Sobald der Blutbefehl in Thessalonich angekommen, sei verkündet worden, es werde am folgenden Tage ein grosses Wagenrennen Statt finden. Das schaulustige Publikum habe sich in Masse in den Zirkus gedrängt. Auf einmal sehen sie Soldaten mit gezückten Schwertern von allen Seiten auf sie eindringen. Die Zugänge waren bewacht, und nun wurde Alles ohne Unterschied niedergestossen, Fremdlinge fielen wie Bürger von

dem Schwerte; es mähte die Unschuldigen mit den Schuldigen. Diess Blutbad dauerte an die 3 Stunden; sieben Tausende wurden ein Opfer. Ein Schrei des Entsetzens ertönte, als die Trauerbotschaft vom Schicksal Thessalonichs nach Mailand gelangte. Man fragte sich: ob wohl auch Jemand auftreten würde als Rächer der misshandelten Menschheit. Man sah auf Ambrosius. Der Bischof übereilte sich nicht. Er kannte den Kaiser, seinen Jähzorn, aber auch seine Reue. Er wollte ihm Zeit lassen. Theodosius war gerade abwesend von Mailand. Man erwartete ihn in wenigen Tagen. Einer persönlichen Zusammenkunft auszuweichen, begab sich der Bischof auf's Land; von da aus sandte er ihm einen Brief, in dem er die Ehrerbietung gegen den Kaiser mit der edlen Freimüthigkeit eines Bischofs verband. Mit Rührung gedenkt er im Eingang der Freundschaft, die der Kaiser ihm erzeigt, mit inniger Dankbarkeit der vielen Gnaden, die er auf seine Fürsprache Anderen erwiesen. Also nicht Undank könne es sein, wenn er seine ihm sonst stets willkommene Rückkehr nicht erwartet hätte. In welche peinliche Verlegenheit er auch gekommen wäre, wenn er in Mailand geblieben! Entweder hätte Niemand es gewagt, ihm mitzutheilen, was in seinem geheimen Rathe beschlossen worden, oder aber hätte er schweigen müssen, wenn er Nachricht bekommen, um seine Freunde in keine Gefahr zu bringen; dann aber, wenn er geschwiegen, hätte er den Verdacht der Feigherzigkeit auf sich gezogen und sein Gewissen wäre mit schwerer Schuld belastet worden, jenem Worte des Propheten gemäss, nach welchem der Priester verantwortlich sei für den Tod des Sünders, den er nicht gewarnt. „Herr“, fährt dann Ambrosius fort, „dass du Eifer für den Glauben, dass du Gottesfurcht hast, kann ich nicht läugnen. Aber du hast eine natürliche Heftigkeit, die du, wenn sie besänftigt wird, leicht in Mitleid verwandelst; wenn sie aber von irgendwem noch angestachelt wird, so steigerst, dass du ihrer kaum mehr mächtig bist. Gott verhüte, dass Jemand diese Heftigkeit anfache, wofern Niemand da ist, solche zu mässigen.“ Er habe, schreibt er weiter, ihn lieber seinem eigenen Herzen überlassen wollen, als ihn

durch öffentliche Handlung vielleicht reizen; lieber habe er seiner Pflicht entstehen wollen, als der Demuth. Dann auf die entsetzliche Blutscene in Thessalonich übergehend: „Es ist in Thessalonich etwas geschehen, was noch nie in der Welt erhört worden, wovor ich, als vor einer entsetzlichen That, mit so vielen Bitten dich gewarnt hatte, das du selbst als eine schwere That erkanntest, da du sie, freilich allzuspät, widerriefest. Da darf ich nicht schweigen, nicht verkleinern!" Dann bittet und beschwört er ihn, die Unthat durch Busse zu sühnen. Oder ob er sich etwa schäme, das zu thun, was David gethan? Davids Beispiel legt er ihm weitläufig vor. Dann: „das habe ich dir geschrieben, nicht um dich zu beschämen, sondern um durch das Beispiel des Königs dich zu vermögen, diese Sünde von deinem Reiche hinwegzunehmen. Und hinwegnehmen wirst du sie, sofern du deine Seele demüthigest vor Gott. Du bist ein Mensch; und hast du als solcher gesündigt, so mache die Sünde wieder gut. Die Sünde wird aber nur getilgt durch Thränen und Busse. Kein Engel, kein Erzengel vermag sie zu vergeben. Nur denen vergiebt der Herr, die Busse thun. Dazu bitte ich dich, ermahne ich dich, flehe ich dich; ach! was macht es mir Schmerzen, dass du, der du ein Beispiel seltener Frömmigkeit warest, der du nicht wolltest, dass nur Einer ungerecht in Gefahr komme, nun nicht trauerst, dass so Viele unschuldig zu Grunde gegangen sind. Wie tapfer du auch in Schlachten warest, wie preiswürdig in allem Uebrigen, Güte war doch immer die Krone deines Thuns. Um dieses edelste deiner Güter hat dich der böse Geist beneidet. Ueberwinde ihn, so lange du es noch vermagst!" Er erklärt sodann, dass er in des Kaisers Gegenwart das Opfer nicht darbringen könne. Er beruft sich dabei auf ein nächtliches Gesicht, das ihm das verwehret habe. Er schreibe ihm übrigens Alles mit seiner eigenen Hand; Niemand habe es gelesen. „Ich liebe dich", schliesst er das Schreiben, „ja innig liebe ich dich, ich bete für dich. Glaubst du's, so anerkenne, was ich sage. Glaubst du's nicht, so verzeih', dass ich Gott vorziehe."

Es weht ein alttestamentlicher Ernst in diesem Briefe. Nathan steht vor uns, wie er David zur Busse mahnt. In der That: Ambrosius ist Nathan, in Kraft und Geist eines Propheten des alten Bundes. Und Theodosius — David! — Im Einzelnen weichen nun freilich die Angaben in der ferneren Erzählung ab. Wir folgen der rezipirten, nach Paulinus, Theodoret und Rufinus. Wir finden Ambrosius in der Stadt zurück, in der Kirche. Da meldete man ihm: der Kaiser komme zum Gottesdienste. Sofort trat er ihm in die Vorhalle entgegen. „Es scheint, o Augustus", redete er ihn an, „dass du die ungeheure Grösse des Mordes, den du verübt, selbst jetzt noch nicht kennest, nachdem deine Aufwallung sich gelegt. Deine kaiserliche Macht steht wohl der Erkenntniss deiner Sünde entgegen und verdunkelt deine Vernunft. Betrachte jedoch die Gebrechlichkeit und Hinfälligkeit deiner Vernunft. Blicke hin auf den Staub der mütterlichen Erde, aus welcher wir Alle hervorgingen und in die wir Alle zurückkehren. Lass von des Purpurs Glanz dich nicht verblenden über die Schwäche des Leibes, die er verbirgt. Du frevelst über Menschen, o Kaiser, die von gleicher Natur sind mit dir, und deine Mitknechte. Einer ist unser Aller Herr und König. Mit welchen Augen willst du den Tempel des gemeinschaftlichen Herrn anschauen? Mit welchen Füssen jenen heiligen Fussboden betreten? Wie willst du die Hände, die noch vom Blute der ungerecht Ermordeten triefen, aufheben zum Gebete? Wie mit solchen Händen den hochheiligen Leib des Herrn in Empfang nehmen? Wie sein kostbares Blut in deinen Mund bringen? Entferne dich von hier und vermiss dich nicht, Frevel auf Frevel zu häufen. Nimm an das Band, das Gott von oben herab billiget, ein Band, das dich heilen kann und abermal zur Gesundheit dich wieder herstellen." Theodosius war erschüttert; er wollte sich entschuldigen, er führte das Beispiel Davids an, der durch Mord und Ehebruch sich versündiget. „Wohlan," entgegnete ihm Ambrosius, „hast du David nachgeahmt in der Sünde, so ahme ihn auch nach in der Busse." Jetzt demüthigte sich der Kaiser. Er that Busse, unterwarf sich dem öffentlichen Kirchenbann. Vor

aller Welt hatte er gesündigt, vor aller Welt sollte er Busse thun, vor allem Volk den Gesetzen der Kirche und der Menschlichkeit ein Genüge leisten. Acht Monate blieb er so innerlich und äusserlich in dem Stande eines Büssers. Weihnachten 390 näherte sich; die dem Kaiser bestimmte Zeit der Büssung war noch nicht vollendet. Aber der Kaiser fühlte sich sehr beengt. Ausserhalb der Kirche fühlte er sich ausserhalb des Himmels. Er klagte es (nach Theodoret) Rufinus, seinem Minister: mit der Ausschliessung von der Kirche seien auch die Pforten des Himmels ihm verschlossen. Es ist möglich, dass Theodosius schon in diesen Ansichten lag; sie mussten seine Stimmung noch steigern; Rufinus hoffte den Bischof zur Nachsicht zu bewegen. Es misslang. Ambrosius sprach zu ihm: „ich erkläre dir, dass ich den Eintritt in die Halle dem Kaiser verweigern werde. Will er als ein Tyrann handeln, so bin ich zu jedem Tode bereit.“ Der Kaiser, der bereits unterwegs, wollte nicht mehr umkehren. Er begab sich in ein Nebengebäude der Basilika, wo der Bischof sich befand. „Wie“, sprach Ambrosius, „kommst du hieher, dem heiligen Gesetz Gottes Trotz zu bieten?“ Nicht um Trotz zu bieten, entgegnete der Kaiser, komme er, sondern er bitte nur, die Thür ihm nicht zu verschliessen, die der Herr Allen geöffnet, die da Busse thun. „Und was für Busse hast du denn gethan?“ Hierauf der Kaiser: „dir steht es zu, die Heilmittel mir vorzuschreiben und sie zu bereiten, mir aber, dieselben anzuwenden.“ Da musste der Kaiser unter den Büssern in der Kirche seinen Platz nehmen, ein öffentliches Bekenntniss seiner Sünden ablegen und sich zu einem (bereits von Gratian gegebenen, seitdem aber, wie es scheint, kraftlos gewordenen) Gesetze verbindlich machen, kraft dessen alle vom Kaiser gefällten Todesurtheile, so wie die Befehle zur Einziehung der Güter, erst nach dreissig Tagen in Rechtskraft treten sollten, nachdem sie dem Kaiser noch einmal wären vorgelegt und von ihm bestätigt worden. Jetzt folgte die Lossprechung des Kaisers; er durfte nun in die Kirche.

So weit die gewöhnlich rezipirte Erzählung. Sie sieht dramatisirt aus; auch widersprechen sich theilweise die

Berichte. Man hat es schon längst bemerkt. Nichts desto weniger bleibt die Hauptsache; das bezeugt der Bischof selbst in seiner Trauerrede auf Theodosius. „Der Kaiser", sagt er da, „warf von sich den Glanz seiner Krone, beweinte öffentlich in der Kirche seine Sünde, zu der ihn Andere verführt, unter Thränen und Seufzern flehte er die göttliche Vergebung an. Was Privatleute zu thun sich schämen, die Uebung öffentlicher Busse, übernahm er. Nachher verging kein Tag seines Lebens, an dem er nicht seinen Fehltritt bereut hätte." Diese Worte sind deutlich.

Der Kaiser soll später erklärt haben: erst vor Kurzem habe er einen Mann gefunden, einen, der ihm die Wahrheit gesagt; nur Einen kenne er, der würdig sei, Bischof zu sein, und der sei Ambrosius. Uebrigens — der Eine war des Andern würdig, und Ambrosius wie Theodosius erscheinen in der vorliegenden Geschichte gleich denkwürdig. Es ist etwas Grosses, wenn, wie den Kleinen so den Grossen der Erde, so sie sündigen, die Wahrheit frei und frank gesagt wird, aber um Gottes willen. Was anders macht die Propheten des Alten Bundes zu jenen erhabenen Gestalten? Und wer anders und wer zunächst hat diese Aufgabe mit anderen, als die Kirche? Es liegt aber auch etwas Erstaunliches darin, wenn die Majestät der Erde sich beugt, bekennt, bereut, Busse thut vor aller Welt. Sie wird dadurch nicht herabgezogen, sie wird erhöht.

Schon ein alter kirchlicher Schriftsteller hat bemerkt: „es würden uns noch heut zu Tage die Theodosius nicht fehlen, wenn Gott uns noch Ambrosius erweckte."

Von nun an wurde das Verhältniss zwischen Theodosius und Ambrosius nie mehr getrübt.

Auf dem Konzil, das durch die Schreckensnachricht aus Thessalonich unterbrochen wurde — diess ist wenigstens die gewöhnliche Annahme — wurde unter des Ambrosius Vorsitz Jovinianus aus der Kirchengemeinschaft gestossen.

Bald darauf treffen wir unsern Bischof auf dem Kon-

zil zu Kapua. Es verhandelte über die Kirche von Antiochien, über die Mittel zur Aufhebung der Spaltung daselbst. Der Zweck war löblich; wenn ein Glied leidet, leidet ja der ganze Körper. Aber die Mittel, wie wir bereits gesehen, waren verfehlt. Endlich übertrugen die Väter sogar die Untersuchung und Entscheidung der Sache dem Theophilus, dem wir später noch begegnen werden. So wenig kannten sie Stimmung, Boden und Personen der orientalischen Kirche.

Im Jahre 389 war Theodosius wieder nach dem Morgenlande abgereist. Er hatte den Valentinian im ruhigen Besitz seiner Staaten verlassen. Der junge Kaiser war seit seiner Mutter Tode ein aufrichtiger Freund des rechtgläubigen Bekenntnisses und des Ambrosius geworden. Ihm hatte Theodosius den Feldherrn Arbogast an die Seite gegeben. In der That, eigentlich war es der stolze Franke, der regierte; diess drückte den Valentinian. Er wollte sich von dem übermächtigen Einfluss emanzipiren, den Feldherrn entlassen. Der aber erwiederte ihm stolz: „Nicht von dir habe ich diese Würde empfangen und auch nicht du vermagst es, derselben mich zu entsetzen.“ Valentinian sandte nach Ambrosius, er wünsche die heilige Taufe zu empfangen; vielleicht sollte er vermitteln, oder war es eine Ahnung seines Todes? Oefters soll er ausgerufen haben: „Werde ich wohl so glücklich sein, meinen Vater zu sehen?“ Als Ambrosius sich auf den Weg machte, erhielt er die Trauerpost, der Kaiser sei nicht mehr am Leben. Die Nachrichten weichen über dessen Tod ab; eines gewaltsamen ist er jedenfalls gestorben und Arbogast wohl der Urheber desselben. Der Bischof hielt dem jungen Kaiser eine Trauerrede in Anwesenheit der beiden Schwestern desselben. Das Merkwürdigste in derselben ist, wie er diese, die Schwestern, über das Heil ihres Bruders, der gestorben, ohne die heilige Taufe empfangen zu haben, tröstete. Er habe, sagt der Bischof, doch die Begierdtaufe empfangen, die bei denen, die nach der Taufe Verlangen haben, die wirkliche Taufe ersetze.

Ueber die folgenden politischen Ereignisse gehen wir

hinweg. Wir haben ihrer oben bereits Meldung gethan. Als Eugenius und Arbogast gegen Mailand rückten, ging Ambrosius nach Bologna und von da nach Florenz. Er wollte nichts mit dem Afterkaiser zu thun haben; um so weniger, als derselbe dem Heidenthum wieder Raum gab. Ambrosius schrieb ihm darüber einen bittern Brief. Sobald er von Florenz aus den Abzug des Empörers vernommen, kehrte er nach Mailand zurück. So sicher war er, dass Theodosius siegen werde. Die Schlacht bei Aquileja entschied. Ambrosius bat sofort den Sieger um Gnade für die Besiegten. Es sei allerdings viel, was er verlange, er sei jedoch überzeugt, das von der Frömmigkeit eines Fürsten zu erhalten, für den Gott Wunder gethan, wie ehemals für Moses, Josua, Samuel und David. Theodosius, der sogar bekannte, er habe der Fürbitte des Bischofs das Meiste zu danken, bewilligte Alles. Sofort eilte Ambrosius dem Kaiser entgegen nach Aquileja. Ihre Zusammenkunft war freudig und rührend. Der Kaiser kehrte mit dem Bischof nach Mailand. Dort fühlte er sich aber bald unwohl. Die Krankheit war zum Tode. Er starb in den Armen des Ambrosius, den 17. Juni 395, in seinem 50sten Jahre, im 16ten seiner Regierung. Vierzig Tage nach seinem Tode hielt ihm der Bischof eine Leichenrede in Gegenwart des Honorius, der Feldherrn und der Krieger. Wehmüthig wirft er einen Blick auf die verwaisten Söhne; „doch nicht verwaist sind, die er als Erben seiner Frömmigkeit zurückgelassen, denen er Christi Gnade und des Heeres Treue vermacht hat.“ Dann zu den Soldaten sich wendend: „Des Theodosius Glaube war euer Sieg, euere Treue und Glaube sei seiner Söhne Stärke! Wo Unglaube, da ist Blindheit, wo aber Treue ist, da das Heer der Engel.“ Er belegt diess mit dem Buch der Könige 4, 6. „Bezahlet den Söhnen, was ihr dem Vater schuldet. Mehr schuldet ihr noch dem Verstorbenen, als dem Lebenden.“ Er zeichnet nun das Bild des Verstorbenen. Dem Lebenden ist er so oft entgegengestanden, nie hat er ihm geschmeichelt; dem Todten wallt sein Herz entgegen. Besonders rühmt er an ihm sein Erbarmen, sein Verzeihen. „Was Grosses

ist es doch, abzulegen den Charakter der Macht, vorzuziehen die Süsse der Gnade! Und der Kaiser glaubte eine Wohlthat empfangen zu haben, wenn er gebeten wurde, zu verzeihen. Und dann war er der Verzeihung am nächsten, wenn er recht in Zorn erregt war. Zornig gewesen zu sein, war eine Art Vorrecht zu verzeihen. Darum ward, was an Andern gefürchtet wurde, an ihm gewünscht: dass er möchte aufbrausen. Oft sahen wir zittern, die er des Verbrechens überwiesen anschalt, und nachdem sie nun der Verzweiflung nahe waren, mit der Verzeihung desselben entliess. Niemals weigerte er sich, denjenigen zu verzeihen, die sich schuldig bekannten. Was aber verborgen wurde, sparte er Gott auf. Wohl dem Menschen, der barmherzig ist, denn indem er Andern zu Hülfe kommt, meint er's am besten mit sich selbst, und in der Hülfe an Andern verbindet er nur seine eigenen Wunden. Wer zu verzeihen weiss, erkennt an, dass er ein Mensch ist und folgt den Wegen Christi, der unser Fleisch an sich nehmend in diese Welt lieber kommen wollte als Erlöser, denn als Richter. . . . Ja, spricht am Schlusse Ambrosius aus, ja, ich habe ihn geliebt den Mann, der mich in seinen letzten Stunden verlangte, der sich, schon der Auflösung nahe, mehr bekümmerte um den Zustand der Kirchen, als um seine eigene Gefahr. Ein schweres Joch trug er von seiner Jugend an, als ihm nachstellten, die seinen Vater getödtet, als er das Reich übernahm, während ringsum Barbaren es überschwemmten. Aber weil hier in Arbeit, so dort in Ruhe!"

Zwei Jahre später folgte dem grossen Kaiser der grosse Bischof. Ambrosius stand auf dem Scheitelpunkte seines Ruhmes. Es kann uns nicht wundern, wenn sein Ruf auch in die weite Ferne drang und Ausländer herbeizog. Schon früher (ums Jahr 391) hatte er einen Besuch von zwei Fürsten aus Persien erhalten. Sie unterredeten sich mit ihm durch einen Dolmetsch über verschiedene Fragen und schieden nicht ohne vollkommene Befriedigung. — Zu Ende seines Lebens sandte Fritigil, eine Fürstin der Markomanen, eine Gesandtschaft an ihn. Sie hatte von italie-

nischen Christen, die in ihren Staaten sich aufhielten, von des Bischofs grossen Eigenschaften gehört. Sie ersuchte ihn nun um schriftliche Unterweisung in der christlichen Religion. Er that's und schickte ihr einen kurzen Abriss. Die Königin mit ihrem Gemahl unterwarf sich den Römern, und reisete im folgenden Jahre selbst nach Mailand, den Bischof zu sprechen. Aber kurz zuvor, im April des Jahres 397, war Ambrosius aus der Welt gegangen. Zu Anfang des Frühlings war er erkrankt. Er hatte sogleich erkannt, dass seine Krankheit zum Tode sei. Ganz Mailand erschrak. Stilicho wusste die Bedeutung des Todes des Mannes zu würdigen. Er soll ausgerufen haben: „Das ist ein Schlag für ganz Italien!" Man betete für sein Leben, man drang selbst in ihn, zu Gott um Verlängerung seines Lebens zu flehen. Er aber gab eine Antwort, die seiner würdig war. „Ich habe", also sprach er, „unter euch gelebt, dass ich mich nicht schämen dürfte, noch ferner zu leben; aber ich fürchte mich auch nicht zu sterben, denn wir haben einen guten Herrn."

Paulinus, sein Biograph, der unseres Bischofs ganzes Leben mit wunderbaren Begebenheiten ausgeschmückt, vergisst sie am wenigsten bei dessen Sterben. „Nicht lange vor seinem Tode", schreibt er, „als er mir noch zuletzt die Erklärung des 43sten Psalms diktirte, erblickte ich auf seinem Haupte eine Flamme in Gestalt eines kleinen Schildes; sein Antlitz ward hierauf weiss wie Schnee, und erst hernach erhielt dasselbe wieder die natürliche Farbe." Während seiner Krankheit und bis in seine letzten Augenblicke erfolgten wunderbare Ahnungen und himmlische Stimmen; er selbst erzählte, dass ihm Christus lächelnd erschienen sei. Von fünf Uhr Nachmittag bis in die Nacht hatte er mit kreuzweise über einander gelegten Händen gebetet. In der Nacht starb er, vom Charfreitage auf den Samstag, den 4. April 397 — diesen Tag hat wenigstens die Kirche als seinen Todestag angenommen — im 57sten Jahre seines Alters. Er hatte der Kirche von Mailand 22 Jahre vorgestanden. Die Trauer war allgemein; selbst Juden und Heiden kamen, ihm die letzten Ehren zu erzeigen.

Man trug seinen Leichnam in die grosse Kirche, wo in der folgenden Nacht vor dem Osterfeste Viele die feierliche Taufe empfingen. Da sahen ihn nicht wenige der neu getauften Kinder und zeigten ihn ihren Eltern, die ihn freilich nicht sahen, wie er auf dem bischöflichen Stuhle sässe, oder mit einem glänzenden Stern über dem Haupt, und so mehr. Selbst nach seinem Tode that er noch Wunder an vielen Orten. Als Rhadagais, der heidnische Gothenkönig, nach Italien brach und Florenz belagerte, erschien Ambrosius einer Florentinerin und verhiess ihr, die Stadt werde am folgenden Tage befreit werden. So geschah es: Stilicho schlug ihn gänzlich. Paulinus, der diess und noch viel Anderes der Art erzählt, beruft sich dabei theils auf das, was er selbst mit angesehen, theils von glaubwürdigen Personen gehört, und selbst auf Urkunden. Wie man darüber auch denken möge — es zeugt jedenfalls für die hohe Verehrung seiner Zeitgenossen. Er galt ihnen für einen Schutzengel.

Wir haben die unermüdliche Thätigkeit und das bewegte Leben des Ambrosius kennen lernen; wir haben nun seine literarische Thätigkeit zu betrachten. In der That: sie ist eben so gross, wie seine praktische; sie geht dieser zur Seite und zieht sich durch sein ganzes Leben, auch durch die bewegtesten Momente desselben. Gleich mit seinem Amtsantritt begann sie. Man kann sich darüber wundern, da Ambrosius ohne alle Vorbereitung zu seinem Bischofsamte hinzukam. Er hat sich selbst darüber ausgesprochen in der Einleitung zu seinem Werke: „Von den Pflichten.“ Mit dem Priesteramte, sagt er, sei das Lehramt verbunden; zu jenem gezwungen, habe er nun auch diesem nicht entgehen können. Er spricht aber sehr bescheiden von dieser seiner Thätigkeit. Er wolle nur geben, was er erlernt habe in der Schule der Erfahrung und beispielsweise, vor Allem aus der heiligen Schrift und was ihm geoffenbart worden „durch den Einen, der der wahre Lehrmeister, der allein nicht gelernt hat, was er Andere lehren sollte.“ Nicht auf die Gnade der Propheten, nicht auf die Kraft der Evangelisten, nicht auf die Umsicht des Hirten mache er Anspruch,

sondern nur auf Fleiss und Aufmerksamkeit in Erforschung der heiligen Schriften, eine Gnadengabe, welche der Apostel unter den Gaben der Heiligen als die letzte aufzähle, und auch diess, setzt Ambrosius hinzu, wünsche er nur, um im Eifer zu lehren zugleich auch zu lernen; denn er habe, klagt er, nicht einmal, was doch überall sei, zuvor lernen können, ehe er gelehrt. Vielmehr, weggerissen von den Gerichten und Verwaltungsämtern zum Priesteramte, habe er anfangen müssen zu lehren, was er selbst noch nicht erlernt. Er müsse daher Beides zugleich: lehren und lernen. Aber, wirft er sich selbst ein, warum er nun nicht geschwiegen habe; sei doch im Reden weit mehr Gefahr, als im Schweigen. Hierauf antwortet er: es gebe eine Zeit zum Schweigen und eine Zeit zum Reden. „Und wenn wir von jedem müssigen Worte Rechenschaft geben müssen, so haben wir darauf zu achten, dass wir nicht auch straffällig werden des müssigen Stillschweigens wegen.“

Ambrosius hat exegetische, dogmatische, aszetische, ethische Abhandlungen geschrieben; daneben besitzen wir von ihm noch Reden und Briefe. Seine exegetischen Schriften handeln über mehrere Bücher des alten und neuen Testamentes: über einige Psalmen, das Evangelium Lucä. Von Beachtung des Wortverstandes, von grammatisch-historischer Auslegung ist aber fast nirgends eine Spur: das Meiste ist allegorisirend, mystisch; doch fehlt es nicht an sinnigen Bemerkungen; zuweilen aber geht es in's Spielende. Unter seinen dogmatischen Schriften heben wir hervor seine fünf Bücher über den Glauben, drei über den heiligen Geist, zwei von der Busse und über die „Geheimnisse“; das erstere hat er verfasst auf die Bitte des Kaisers Gratian, als dieser im Jahre 378 seinem Oheim Valens gegen die Arianer zu Hülfe eilte. Es sollte den jungen Kaiser vor arianischer Ansteckung bewahren; es ist das bedeutendste unter seinen dogmatischen Arbeiten. Der aszetischen Abhandlungen ist eine ziemliche Anzahl; sie betreffen besonders die Jungfrauschaft, Wittwenschaft, Fasten, z. B. drei Bücher über den jungfräulichen Stand, eine Ermahnung zur Jungfräulichkeit, über die Wittwen, von Elias und dem

Fasten, u. s. w. In ethischer Beziehung nennen wir sein Buch „von den Pflichten der Geistlichen", mit dem Werk „über den Glauben" und dem Buche „Hexämeron", das bedeutendste. Diess letztere ist eine Nachahmung desselben Werkes von Basil. Unser Vater hat dann auch noch eine Reihe anderer Schriften verfasst, welche zu keiner von diesen Kategorien gehören, oder vielmehr Alle in sich schliessen: z. B. das Buch vom Paradiese, über Kain und Abel, von der Arche Noäh, über Abraham, von Jakob, Joseph, u. s. w. — Ausser diesen ächten wurden dem Ambrosius auch noch andere untergeschoben, die er offenbar nicht verfasst hat, z. B. der Ambrosiaster. —

Wollten wir des Ambrosius dogmatisches System darstellen, so müssten wir grossentheils wiederholen, was wir bereits aus Basil kennen: besonders hat er in der Lehre von der Trinität und der Menschwerdung des Wortes die Lehre und Beweise der griechischen Väter aufgenommen. — Ueber die Sakramente hat er sich öfters ausgesprochen, aber mehr in mystisch-rhetorisirender Weise, als in klaren Bestimmungen. In Beziehung auf die Taufe lehrte er, dass Niemand ohne dieselbe in das Himmelreich eingehen könnte; doch, meinte er, würden auch die ungetauften Kinder von Strafe frei sein; indessen hatte er hierin keine rechte Zuversicht. In Betreff des Abendmahls lehrte er die wesentliche Gegenwart Christi. Er nennt es im Gegensatze zum Manna der Israeliten „das Fleisch Jesu Christi, den Leib des Lebens, das Blut Jesu Christi", und er spricht sich manchmal so aus, als ob Wein und Brod zur Substanz des Leibes und Blutes Christi geworden wäre. — In der Anthropologie hat er das sittliche Verderben der Menschen und dessen Zusammenhang mit der ersten Sünde hervorgehoben. „Wir Alle", sagt er, „haben in dem ersten Menschen gesündigt und durch die Fortpflanzung der Natur ist auch die Fortpflanzung der Schuld von Einem auf Alle übergegangen. In ihm hat die menschliche Natur gesündigt. Adam war und in ihm waren wir Alle; Adam fiel und in ihm sind Alle gefallen." Doch lehrt Am-

brosius auch wieder nur von eigener Schuld, die jeder Mensch zu tragen habe: „Am Tage des Gerichts werden an uns unsere Missethaten, nicht fremde gestraft werden“; und leitet von der ersten Sünde nur die Neigung ab zur Sünde. Ebenso lehrt er über die Gnade, als die erregende und wirksame Ursache aller Bekehrung: „Christus wirkt es, dass das, was an und für sich gut ist, auch uns als gut erscheine; denn er ruft den, dessen er sich erbarmt. So kann, wer Christo nachfolgt und gefragt wird: warum er Christ sein wolle, antworten: es erschien mir so, dass ich es werden müsse. Womit er nicht läugnet, dass es Gottes Wohlgefallen so gefügt habe, denn von Gott wird der Wille der Menschen zuvor angeregt; denn dass Gott von den Heiligen verehrt wird, ist Wirkung der Gnade. Gott ruft diejenigen, welche er dessen würdigt, er macht religiös, wen er will.“ Und doch sagt Ambrosius wieder: „Die Erlösung wird umsonst gegeben nicht nach dem Verdienst der Werke, sondern nach der Freiheit des Schenkenden, nach der Erwählung des Erlösenden. Warum gelangten die Einen unter den Israeliten dazu, die Andern nicht? Die Letztern, weil sie sich durch sich selbst rechtfertigen wollten, weil sie auf ihre Werke stolz waren, weil sie nicht glaubten, die Gnade nicht anerkennen wollten. Die Erwählten gelangten dazu, weil sie den Rufenden hörten, den zu ihnen Kommenden aufnahmen. Weil nicht Alle Heilung verlangen, sondern die Meisten sie fliehen, so heilt er diejenigen, welche sich wollen heilen lassen; er zwingt die Menschen nicht gegen ihren Willen. Er ruft die Trägen und weckt die Schlafenden. Er, der klopft, will nur eingehen. Unsere Schuld ist's, dass er nicht immer eingeht. Das wahre Licht leuchtet Allen; aber wer seine Fenster zuschliesst, beraubt sich selbst des ewigen Lichts.“

Wir müssen hier mehrere Bemerkungen machen. Ambrosius hat sich allerdings nicht präzis ausgedrückt; es finden sich vielmals fast widersprechende Elemente in seiner Darstellung. So ist es bei ihm in Fragen, die noch nicht vorgearbeitet sind; er ist eben kein systematischer Denker. So ist es überhaupt mit dem Uebergang von einer Ent-

wicklungstufe zur andern. Und solche bildet Ambrosius in der Anthropologie. Er stellt die Erbsünde, die Gnade hervor, mehr als die meisten Kirchenlehrer vor ihm, besonders als die Orientalen. Augustin beruft sich auf ihn, und doch spricht er auch wieder stark von der einzelnen Sünde und der Freiheit. Es lässt sich wohl vermitteln; aber Ambrosius hat Alles nur unvermittelt hingestellt. So bildet er in der Anthropologie die Uebergangsstufe zu Augustin, dessen Lehrer er war. In der That — er ist dessen Vorläufer.

Eigenthümlicher als in der Dogmatik ist Ambrosius in der Ethik, welche ebendesshalb eine ausführlichere Darstellung verdient. — Wir haben schon oben gesagt, dass Ambrosius ein eigenes Buch geschrieben: „Ueber die Pflichten"; zunächst, wie auch der bestimmtere Titel lautet, „Ueber die Pflichten der Geistlichen." Es ist in demselben die Summe seiner ethischen Anschauung enthalten. Wir legen es desshalb unserer Entwicklung der Ethik des Ambrosius zu Grunde. Das Buch ist ein Pendant zu Ciceros Buch: „Von den Pflichten", das der Römer seinem Sohne widmete. Die Schrift des berühmten Römers war unserm Bischof (wenn auch nicht die unmittelbare,) Veranlassung zu seinem Buche. „Da einige Philosophen", sagt er geradezu, „wie Panaetius und sein Sohn bei den Griechen, Tullius bei den Lateinern, hierüber geschrieben, so hielt ich es angemessen meinem Amte, auch darüber zu schreiben. Und wie der Römer schrieb zum Unterricht seines Sohnes, so ich, um euch, meine Söhne, zu bilden. Denn nicht minder liebe ich euch, die ich durch das Evangelium erzeugt habe, als wenn ihr meine leiblichen Kinder wäret. Denn nicht stärker ist um zu lieben die Natur als die Gnade. Ja sicher noch mehr müssen wir die lieben, von denen wir glauben, dass sie ewig mit uns sein werden, als die nur in dieser Zeitlichkeit."

Cicero's Buch bildet den Rahmen für des Bischofs Werk. Er hält sich grossentheils an die Form desselben und an die Eintheilung. Aber in zwei Punkten weicht er ab und will er abweichen; denn eben darum hat er sein

Buch geschrieben. Fürs Erste: wie Cicero vom heidnisch-philosophischen Standpunkte über die Pflichten schreibt, so will Ambrosius schreiben vom christlich-kirchlichen. Er durchbricht die Schranken der alten Moral; er führt überall in unser Verhalten und unsere Pflichten die Beziehung auf das ewige Leben herein, das den Heiden unbekannt, dem Christen aber Fundament und Ziel seines irdischen Wirkens sei. Dann: wo Cicero seine Pflichtentheorie durch Beispiele aus der Geschichte, natürlich der heidnischen, zunächst der römischen, belegt, da gibt Ambrosius Sprüche und Beispiele aus der heiligen Geschichte, besonders des alten Testaments, Beispiele, die viel älter, viel wahrer und viel erhabener seien, als alle der profanen Geschichte. „Das Leben dieser Alten", sagt er, „sei uns ein Spiegel der Zucht, ein Inbegriff der Weisheit, eine Wetteiferung zur Nachahmung. Nur an die Aussprüche der göttlichen Schriften halten wir uns. Mögen die Worte Gottes wie Thau auf uns hernieder fallen. Wie könnten wir uns anmaassen, was wir in der heiligen Schrift nicht antreffen!"

Wir betrachten nun das oberste Prinzip, von dem er auszugehen scheint. Da kommt nach ihm bei den Christen „nur in Betracht, was sittlich gut und wohlanständig ist, und zwar diess mehr in Erwägung zukünftiger, als gegenwärtiger Dinge. Und nur das halten wir für nützlich, was dazu dient, die Gnade des ewigen Lebens zu erlangen, und nicht, was zur Ergötzung dieses Lebens gehört." Das ist „unser Prinzip, ein anderes, als das der Heiden." Erst mit Beziehung auf Gott und das ewige Leben ist also, meint Ambrosius, eine wahrhafte, eine christliche Ethik möglich. Ohne diese Beziehung — hat sie in sich selbst keine Wahrheit und keine für den Menschen. Durch diese Beziehung erhält sie wie ihren Grund, so ihr rechtes Ziel.

Hier widerlegt nun Ambrosius zuerst den Einwurf: dass Gott sich nichts um die Welt, noch weniger um das Einzelne in ihr kümmere. „Aber", entgegnet er, „welcher Meister kümmerte sich nicht um sein Werk? Wer ver-

lässt und verwahrlost, was er zu erschaffen für gut hielt? Wenn es Unrecht ist, dass er regiere, ist es nicht noch grösseres Unrecht, dass er geschaffen hat; denn etwas nicht geschaffen zu haben, ist noch kein Unrecht: aber sich nicht kümmern um das, was man gemacht, ist Grausamkeit. Oder, fährt Ambrosius fort, gibt man zu, dass Gott für sein Werk Sorge trägt, aber, sagt man, es gebreche ihm an der Erkenntniss! Wie sollte aber der, der das Ohr gebildet, nicht hören, der das Auge gebildet, nicht sehen? Sollte der Meister sein Werk nicht kennen? Weiss ja ein Mensch an dem Werke, das er gemacht, was darin verborgen ist, und Gott sollte es nicht? Wäre das Werk über dem Meister, höher als er? Doch, die das sagen, können uns nicht irre machen. Betrachtet nur ihre Thaten!... Was kann thörichter sein, als solch eine Behauptung? Die Sonne, die Spenderin des Lichts, durchdringt selbst das Verborgene und erfüllt mit ihrer Wärme den Stock des Hauses wie die geheimsten Gemächer. Dass selbst die untern Erdschichten, die das Wintereis verhärtet hat, erweicht werden durch die Frühlingswärme, wer mag das läugnen? Das Innere der Bäume empfindet die Macht der Kälte oder der Wärme, also dass sie entweder bis in die Wurzeln erstarren vor Kälte, oder aufgrünen von der Wärme der Sonne. Und wo der Himmel mild lächelt, da schüttet die Erde ihre Früchte aus. Wenn nun der Sonnenstrahl sein Licht ausgiesst über die ganze Erde und in das eindringt, was auch verborgen ist und weder durch eiserne Riegel, noch durch den Widerstand schwerer Thüren mag aufgehalten werden, wie sollte denn das geistige Auge Gottes in die Gedanken und Herzen der Menschen, die er erschaffen hat, nicht schauen können?" — Wenn nun aber, das ist im Wesentlichen die weitere Deduktion unsers Vaters, das empirische Leben Widersprüche zeigt mit der Idee einer Leitung Gottes, so ist diess nur: sofern man es als schon abgeschlossen betrachtet, nicht im Zusammenhange mit dem jenseitigen, das sich als Fortsetzung und Vollendung zu dem diesseitigen verhält. Hier allerdings wird dem Lasterhaften oder Gleichgültigen oft Glück, dem Tu-

gendhaften Unglück; aber das spricht nicht gegen Gottes Ordnung; das ist sie eben. Nur, was dort gilt, ist der wahre Maasstab. „So lange der Kampf dauert, sind auch noch Mühsale zu erdulden; nach dem Kampfe erst wird dem Einen der Sieg, dem Andern die Schande. Oder wird Jemanden zuvor, ehe die Laufbahn vollendet ist, die Palme oder die Krone gereicht? Niemand kann den Preis erlangen als allein, wer rechtmässig gekämpft hat, und kein glänzender Sieg ist, als wo mühevolle Kämpfe waren. Von da beginnt darum die Seligkeit nach dem göttlichen Urtheile, wo nach menschlichem Unseligkeit. Was suchst du anderswo (auf Erden), was dir anderswo (im Himmel) soll gegeben werden? Was verlangst du voreilig die Krone? Was verlangst du den Staub abzuschütteln, oder zu ruhen? Lass jene Andern! Da sie keinen Anspruch auf die Krone machen, sind sie auch zu keinem mühevollen und beschwerlichen Kampfe verpflichtet. Sie sind vielmehr Zuschauer, als Kämpfer."

Wir kennen nun den Grund, von dem Ambrosius ausgeht. Nur was sittlich ist vor Gott, nur was Kraft hat fürs ewige Leben, nur was diesem frommt, das ist der christlichen Ethik Prinzip. Denn der Christ will nur Gott leben und leben für ein ewiges Leben. In ähnlichem Sinne sagt er anderswo: „Ohne das Fundament des Glaubens können die guten Werke nicht bestehen. Eine untreue Kriegsmacht bohrt im Hafen das Schiff in Grund und das Sandfundament stürzt schnell ein; es mag die Schwere des darauf aufgeführten Baues nicht tragen."

Dieses Prinzip entfaltet sich aber in einem Organismus von Tugenden. Ambrosius nennt als diese vier Kardinaltugenden: Weisheit, Gerechtigkeit, Starkmüthigkeit und Mässigung. Man sieht: er hat sie aus dem Cicero entnommen; es ist der Rahmen der alten Moralphilosophie. Aber Ambrosius giesst einen neuen Geist in die alten Schläuche. — In diesen vier Tugenden explizirt sich also das gesammte christlich-sittliche Leben. In der Weisheit ist das wahre Verhältniss des Menschen zu Gott, in der Gerechtigkeit — zur

Menschheit, in der Starkmüthigkeit — zu den Erscheinungen des Lebens, in der Mässigung endlich ist das wahre Verhältniss des Menschen zu ihm selbst enthalten. So lässt sich zusammenfassen, was Ambrosius darüber sagt.

Die Weisheit „hat die Erforschung der Wahrheit zum Gegenstande." Die höchste Wahrheit ist aber Gott; Gott kennen ist darum Weisheit. Aber diese Erkenntniss darf nicht blos eine theoretische, sie muss eine lebensvolle, eine praktische sein. „Denn das Streben nach Weisheit ohne die That macht, ich weiss nicht, ob nicht noch sträflicher." Man sieht, die Weisheit umfasst die Frömmigkeit.

Die Gerechtigkeit bezieht sich auf unser Verhältniss zur Mitwelt, „auf das gemeinschaftliche Leben der Menschen." Sie ist nicht bloss negativer Art, wie die Heiden sagen: „dass man nur Niemanden schade", sondern sie ist positiv, „sofern der Mensch nicht suchen soll, was das Seinige ist, sondern was des Andern", eine Gerechtigkeit, „die sich weder einschränkt auf einen gewissen Ort, noch auf gewisse Zeiten, noch auf gewisse Personen"; eine Gerechtigkeit, „die vielmehr Andern, als sich geboren zu sein scheint." Diese Gerechtigkeit ist wie Gesetz der Natur, so Christi. „Die Natur", sagt Ambrosius, fast im Geiste eines modernen Naturrechtslehrers, „hat Allen Alles zu einem gemeinschaftlichen Gebrauche geschenkt. Denn so hat Gott Alles aus der Erde hervorbringen lassen, damit die Weide allen gemeinschaftlich wäre und die Erde gleichsam ein Gemeinbesitzthum Aller würde. Die Natur hat das allgemeine Recht erzeugt, die Anmaassung aber hat das Privatrecht gebildet. Und das ist auch der Wille Gottes, dass wir uns einander verbindlich machen, Alles, was nützlich ist, gleichsam als ein Gemeingut betrachten, dass Jeder Alles als das Seinige ansehe, Unglück wie Glück."

Die Gerechtigkeit geht so über in Nächstenliebe, in der sie ihre Erfüllung hat. Diese Nächstenliebe, Wohlthätigkeit, oder wie man dieses liberale Verhalten des Christen zu seinem Nächsten nennen mag, fasst nach Am-

brosius in sich das **Wohlwollen** und die **Freigebigkeit**. In diesen beiden erst ist sie vollkommen. „Es ist nicht genug, wohlzuthun, ohne wohlzuwollen; nicht genug, wohlzuwollen, ohne wohlzuthun.“ Jenes ist der Same, dieses die Frucht. Doch gibt Ambrosius gewissermaassen dem Wohlwollen den Vorzug vor der Freigebigkeit (im engeren Sinne des Wortes diese gefasst, als Freigebigkeit mit Geldmitteln, u. s. w.), sowohl in Beziehung *auf den* **Grund**, als auf den **Umfang** beider. „Beim Wohlthun gilt mehr die Gesinnung, als die äussere Gabe, und grösseres Gewicht hat die wohlwollende Gesinnung, als die Möglichkeit, Wohlthaten erweisen oder vergelten zu können. ... Gross ist darum die Tugend des Wohlwollens, die, wenn sie auch nichts gibt, dennoch mehr gibt, und obwohl sie nichts in Vermögenschaft hat, Mehreren mittheilt und wohlthut, ohne irgend eigenen Verlust und zum Gewinn Aller. Und darum geht das Wohlwollen noch über die Freigebigkeit; denn es ist reicher an Tugenden, als jene an Geschenken. Mehr gibt es ja, die des Wohlthuns bedürfen, als derer, die Ueberfluss haben. Das Wohlwollen ist mit Freigebigkeit verbunden, und diese hat aus jenem ihren Ursprung. Wo aber (aus Mangel an ökonomischen Mitteln) auch keine Freigebigkeit Statt hat, bleibt doch das Wohlwollen, gleichsam als die gemeinschaftliche Mutter Aller, welche Freundschaften knüpft, treu ist im Rath, fröhlich beim Glück, mittraurend im Unglück. **Nimm das Wohlwollen aus der menschlichen Gesellschaft, und du hast gleichsam die Sonne aus der Welt genommen.**“ Man möge sich den Menschen denken in irgend welchen Verhältnissen zum Nebenmenschen, überall sei das Wohlwollen der Lebenspuls, „gleichsam das Quellwasser, das den Durstigen erquicke, das Licht, das auch in Anderen leuchte und doch Jenen nicht mangle, die in Andere hineingeleuchtet mit dem ihrigen.“

So viel über das Wohlwollen. Die **Freigebigkeit** selbst ist nun wieder eine zweifache: „die eine, die mittelst einer Sache, d. h. des Geldes, Unterstützung gewährt;

die andere, die mittelst Diensterweisungen geschieht.“ Und dieser gibt unser Vater wiederum den Vorzug. „Leicht wird das Geld erschöpft; Räthe aber lassen sich nicht erschöpfen. Diese werden durch den Gebrauch vermehrt, jenes wird dadurch vermindert und gleich ist Mangel daran und lässt die Gutthätigkeit im Stiche, so dass du desto Wenigeren helfen kannst, je Mehreren du mittheilen willst, und oft dir selbst fehlt, was du glaubst Andern mittheilen zu müssen. Wer aber Rath und That erweist, erweist eine Wohlthat, die, auf je Mehrere sie sich ergiesst, desto reichhaltiger bleibt und zur Quelle zurückfliesst.“

Die Wohlthätigkeit, sagt Ambrosius, indem er auf die Art und Weise wohlzuthun übergeht, soll sein innig: „wie dein Werk aus deinem Gemüthe entspringt, einen solchen Werth hat es auch“; verständig: „hüte dich, dass du das Wohl der Nothdürftigen nicht in deine Säckel einschliessest und gleichsam in Gräbern das Leben der Armen einscharrest! Aber hüte dich eben so, verschwenderisch zu sein! Gott will nicht, dass man sein Vermögen auf einmal ausschütte, sondern ein weiser Ausspender desselben sei. Halte Maass, so dass weder die Menschlichkeit verweigert werde, noch die Nothdurft hülflos bleibe; aber auch so, dass der Lebensunterhalt der Armen nicht zum Raube der Betrüger werde. Wir müssen nicht nur die Ohren leihen, die Laute der Bittenden anzuhören, sondern auch die Augen, die Nothdurft zu betrachten. Der, welcher dich nicht sieht, soll ausersehen werden, und der, welcher sich scheut, vor deinem Angesichte zu erscheinen, soll aufgesucht werden. Sogar der im Kerker Eingeschlossene soll dir entgegeneilen und der, welcher an einer Krankheit darnieder liegt, soll dein Gemüth rühren, obwohl er deine Ohren nicht erschüttern kann,“ u. s. w. Als ganz besonders edle Art, wohlzuthun, preist Ambrosius, zumal für jene Zeiten, mit Bezug auf die barbarischen Feinde: „Gefangene loszukaufen, Menschen dem Tode zu entziehen, Kinder den Eltern zuzustellen, Eltern den Kindern, Bürger dem Vaterlande wiederzugeben; vorzüglich das Frauengeschlecht der Schändung zu entreissen.“ Wohlthätig soll man sein (in

Bezug auf Personen) gegen Jedermann, auch gegen die Fremden. Ambrosius stellt die Frage auf, ob man zur Zeit der Hungersnoth, wie oft geschehen, die Fremden aus der Stadt jagen dürfe? „Wie?“ ruft er aber entrüstet aus: „die wilden Thiere vertreiben die wilden Thiere nicht, und der Mensch sollte den Menschen von sich ausschliessen und seines Gleichen bestreiten, er, der glauben sollte, nichts, was menschlich ist, dürfe ihm fremd sein? Hiesse das nicht, den Menschen ableugnen?“ Doch nimmt er die Wohlthätigkeit zunächst in Anspruch für bedrängte Mitgläubige.

Nach Art der alten Kirchenväter hat unser Vater diese Tugend der Barmherzigkeit vor allen hoch gepriesen, wie er sie in seinem Leben auf die grossartigste Weise an den Tag gelegt hat. Sie ist ihm geboten durch die Natur, durch das Christenthum, durch die Rücksicht auf das eigene ewige Heil. Durch die Natur: „Schaue die Erde an, erzeugt sie nicht Allen zum gemeinschaftlichen Gebrauche ihre Früchte, auf dass du von dem, was du hast, den Armen mittheilest? Und du wolltest nicht mittheilen? Vergilt sie nicht den empfangenen Samen mit reichlicherem Maass wieder, als sie ihn empfangen? Und du wolltest nicht vergelten? Sind wir nicht alle Eines Geschlechts? Eines Bluts? Ist Barmherzigkeit demnach nicht Naturpflicht? Siehe, aus dem häuslichen Leben, d. h. aus den Kindern, Eltern, Brüdern hat sie ihren ersten Ursprung genommen; sie kam durch die Grade der Verwandtschaft in den Kreis der Städte und hat, ausgehend aus dem Paradiese, die Welt erfüllt.“ — Durch das Christenthum: „Die Nächstenliebe wird gemehrt durch den Verein der Kirche, durch die Einheit des Glaubens, durch den Genuss derselben Gnade, durch die Gemeinschaft der Geheimnisse.“ — Endlich durch die Rücksicht auf das eigene Heil: „Der, dem du gibst, gibt dir mehr, da er Schuldner deines Heils ist. Bekleidest du den Nackten, so bekleidest du dich selbst mit Gerechtigkeit. Nimmst du einen Fremden unter dein Dach, einen Dürftigen, so erwirbt er dir die Freundschaft der Heiligen und die ewigen Hütten. Das ist keine geringe Gnade. Du säest Leibliches aus und empfängst Geistiges.

Am Tage des Gerichts wird von dem Herrn Heil empfangen, wer ihn zum Schuldner seiner Barmherzigkeit haben wird.“

Die Starkmüthigkeit bezieht sich auf das Leben und die Welt. In der Welt sein und doch über ihr mit ihren Lüsten und Reizen, ihren Versuchungen und Gefahren, ihrem Elend und Glück, darin steht ihr Wesen zum Ersten. „Was ist erhabener und hochherrlicher, als den Geist zu üben, das Fleisch zu ertödten und es in die Dienstbarkeit zu bringen, dass es der Vernunft gehorche und ihrem Rathe diene.“ — Das ist aber nur erst negative Starkmüthigkeit. Ihre Erfüllung ist, wenn der Geist „ganz und gar auf das sich hinrichtet, was sich wahrhaft geziemt und wohlanständig ist.“ Zu dieser Tugend scheint zu gehören, was unser Vater von der Stille des Geistes sagt, als christliches Gegenstück zu jener Einsamkeit, die Cicero an Scipio preiste: „Es gibt eine innere Ruhe,“ sagt er, „die der Christ feiert von der Welt. Das ist aber nicht nur ein äusseres Zurückziehen von der Welt Geschäften, sondern es ist vorzugsweise ein Leben des Christen mit und in ihm selbst, darin er sich heimisch fühlt. Da wandelt er in seinem Innern, wie in einem weiten Gemache, und geht mit seinem Herzen um, wie mit einem trauten Hausgenossen.“ Und in dieser Stille, in der er der Welt todt ist, lebt er eben Gott und in Gott. „Wann feiert vom Geschäfte, der nie feiert, Gott zu dienen und sein Tagewerk zu vollenden!“ Ja eben, wenn er zu feiern scheint, lebt er nicht bloss, sondern wirkt auch, wirkt im eminenten Sinne. Ambrosius erzählt von diesen stillen Kämpfen und Arbeiten. Er erinnert an Moses, „der mit lassen Händen den Feind bekämpfte, und den die Kämpfenden nicht zu besiegen vermochten.“

Die Mässigung, das Maasshalten bezieht sich auf den Menschen in seinem Verhältniss zu sich selbst. „Was die Anmuth und Schönheit für den Leib, das,“ sagt Ambrosius, „sei diese Tugend für den innern Menschen.“ Sie ist die Harmonie des Menschen mit sich selbst, die Angemessenheit seines Innern und Aeussern, seines Denkens,

Thuns, Redens zu seiner Natur, Individualität, seinem Stande, Berufe, u. s. w. Sie ist ferner die Demuth des Geistes, die sittliche Selbstbeschränkung, die sich offenbart bis zum Kleinsten herab, im Reden, u. s. w. Maria ist ihm hier ein Beispiel. — Uebrigens hat er in der Erörterung dieser Tugend sich ganz allgemein gehalten.

In diesen vier Tugenden legt sich also das ethische Leben des Christen auseinander. Doch nennt er unter den vieren die Weisheit als die oberste. Wie er nämlich zum Ausgangspunkte seiner Ethik Gott nimmt: „denn nichts ist, was mehr zu einem sittlichen Lebenswandel antreibt, als dass wir glauben, es werde ein Richter sein, dem auch das Verborgene nicht entgeht und den das Unanständige beleidigt und das Sittliche erfreut;" so ist natürlich, dass auch die oberste der Tugenden die Weisheit ist, die das Verhältniss zu Gott zu ihrem unmittelbaren Gegenstande hat. „Die erste Quelle der Pflicht ist die Weisheit. Denn was kann pflichtvoller sein, als dem Schöpfer Eifer und Ehrfurcht zu bezeugen? Diese Quelle ergiesst sich auf alle übrigen Tugenden."

Ambrosius sagt aber: „keine Tugend könne für sich allein sein, ohne die andere, jede schliesse in ihrer Fülle die anderen in sich." Z. B. gerade die Weisheit (die Liebe zu Gott) könne nicht sein ohne Gerechtigkeit, ohne Menschenliebe. Die Barmherzigkeit nicht ohne Frömmigkeit, nicht ohne Mässigkeit; die Tapferkeit nicht ohne Gerechtigkeit: „sonst wäre sie keine Quelle der Tugend, denn je stärker sie sei, desto rüstiger sei sie, den Schwächeren zu unterdrücken," und so fort. Ambrosius führt dies an verschiedenen Stellen im Einzelnen weitläufig durch. „Darum," sagt er, „wer die eine Tugend hat, hat auch die übrigen." Und so gewiss sei, dass jede sittliche Handlung sich auf eine pflichtmässige Sphäre beziehe, jede Tugend eine besondere Tugend sei: so gewiss sei, dass hinwiederum in jeder einzelnen die ganze Idee der Sittlichkeit sich ausdrücken müsse: „in einer einzigen sittlichen Handlung siehst du alle vier Tugenden." — Wir müssen jedoch hinzusetzen, dass Ambrosius, so wenig ihm diese Wahrheit

unbekannt war, doch sie mehr nur geahnt, wenigstens in seiner ethischen Anschauung, wie wir später sehen werden, nicht durchgeführt hat. Er blieb, so zu sagen, vor ihren Pforten stehen.

Unser Vater hat nun auch die Frage behandelt, ob von einer Kollision des Sittlichen und Nützlichen in der Ethik die Rede sein könne. Cicero ist ihm in seinem Buche hierin vorangegangen. Natürlich ist seine Antwort eine verneinende. Es komme dabei nur darauf an, meint er, festzustellen, was man nützlich heissen könne. Er unterscheidet nämlich zwischen einem wahren Nutzen und einem falschen: dieser letztere sei nur Selbstsucht. „Gemeinhin nennt man Nutzen, was Gewinn bringt." Dieser sei gegen das Gesetz der Natur. „Bedenk, o Mensch," ruft er aus, „woher du deinen Namen genommen hast, doch wohl von der Erde[1] (*humo*), die Niemand etwas entreisst, sondern Allen Alles gewährt und zum Unterhalte Allen verschiedene Früchte darreicht. Daher heisst jene besondere Tugend, die dem Mitbruder hilft, Humanität." — Dieser Nutzen sei auch gegen das Gesetz und die Ordnung der Gemeinschaft. „Schau an die Gestalt deines Leibes und den Gebrauch deiner Glieder. Masst sich etwa auch ein Glied die Dienstverrichtungen eines anderen an, will das Auge Mund, der Mund Auge sein? Ja gerade die Glieder, die die schwächeren zu sein scheinen, sind um so nothwendiger, und erfordern meistens um so grössere Sorgfalt, sie zu schützen. Wir werden so geboren, dass die Glieder mit einander übereinstimmen, dass das Eine mit dem Andern zusammenhange, dass sie sich durch wechselseitigen Dienst unterstützen. Wenn nun in Einem Glied der ganze Leib verletzt wird, so wird fürwahr in Einem Menschen die Gemeinschaft der ganzen Menschheit aufgelöst." — Dieser Nutzen sei ferner gegen das Grundgesetz der Kirche, gegen Christum selbst. „Durch ihn wird die Gemeinschaft der heiligen Kirche verletzt, die als ein durch die Einheit des Glaubens und der Liebe verbundener und zusammengefügter Leib dasteht. Ja, Christum den Herren selbst, der für Alle gestorben ist, muss es

schmerzen, dass der Preis seines Blutes vergeblich sein solle. Du aber plünderst den aus, den Christus bekleidet, entkleidest den, den Christus überkleidet hat.... Christo gleichförmig werden, heisst: das Fremde nicht suchen." Dieser Nutzen ist endlich gegen sich selbst: „Mag er auch noch so gross scheinen, sicher ist kein so grosser Nutzen, was dadurch erlangt wird, als nachtheilig ist, was daher entspringt. Oder wie kann Einem etwas nützlich sein, was Allen nicht nützlich ist. Sicher scheint es mir, der, welcher Allen unnütz ist, könne auch sich selbst nicht nützlich sein. Umgekehrt: Allen dienen, heisst — sich selbst." Ueberdem: „Welche Strafe ist grösser, als die Wunde des innern Gewissens? Was für ein Gericht strenger, als das in unserm Inneren?" So schlägt Ambrosius das Prinzip der gemeinen Nützlichkeit, deren Quelle die Selbstsucht ist, ein Prinzip, das er gar nicht, oder höchstens nur als Folge ganz verkehrter öffentlicher Zustände, begreifen kann. „Die heimlichen Diebstähle der Sklaven sind," ruft er diesfalls aus wohl nicht ohne Beziehung auf seine Zeit, „öffentliche Diebstähle der Reichen.... Eher steht der Christ bei sich selbst als Schuldner, als bei den Uebrigen, und bei ihm ist nicht sowohl die Oeffentlichkeit einer Schandthat schändlich, als das Bewusstsein. Nicht die Hoffnung, nicht gestraft zu werden, ist ihm eine Schutzwehr, sondern die Unschuld." Ambrosius geht sogar so weit, die Nothwehr zu verbieten: „Selbst wer in die Hände eines bewaffneten Räubers geräth, darf den Schlagenden nicht zurückschlagen, damit er nicht, wenn er sein Leben vertheidigt, die Frömmigkeit verletze."

Wir haben Ambrosius sprechen lassen. Das Resultat ist: es gibt keine Kollision zwischen dem Sittlichen und Nützlichen; denn entweder ist das Nützliche, das Kollidiren soll, kein wahrhaft Nützliches, oder wenn ein solches, kollidirt es nicht mit dem Sittlichen. „Was wahrhaft nützlich ist, ist sittlich, was wahrhaft sittlich, nützlich."

Die wahre Pflichterfüllung nun, das sittliche Leben hat,

fährt Ambrosius fort, als Frucht das selige, ewige Leben: „Es ist der Preis des seligen Lebens darauf gesetzt.“ Es trägt die Seligkeit schon in sich. „Die Tugend ist das einzige und höchste Gut. Und so gross ist der Glanz der Sittlichkeit, dass die Ruhe des Gewissens, die Sicherheit der Unschuld das selige Leben verschaffen. Und wie die Sonne, wenn sie aufgeht, die Scheibe des Mondes und die übrigen Lichter verdunkelt, so verdunkelt auch der Schimmer der Sittlichkeit, wo sie scheint in ihrem reinen ungetrübten Lichte, das Uebrige, was man nach sinnlichem Urtheil für selig oder nach weltlichem Dafürhalten für glänzend und glorreich hält.“ — Diese Seligkeit hienieden ist aber: „dass man sich fühlt voll der Gnade Gottes,“ dass die Welt Einem nichts anhaben kann. Freilich, „wenn auch der Himmel heiter ist, wer will läugnen, dass er nicht manchmal von Wolken umwölkt werde, oder, wenn auch die Erde fruchtbar ist, dass sie an manchen Orten nur spärlich Früchte trage; — aber was sind diese Ausnahmen gegen die Regel? So mag auch das Gefühl der Seligkeit zuweilen von bittern Schmerzen unterbrochen werden. Aber wenn auch: verbirgt sich diess nicht, einem unfruchtbaren Halme gleich, unter den Garben des ganzen Lebens? oder wird es nicht wie bitterer Lolch verschlungen von der Süsse des Getreides?“ Doch nicht bloss trotz der Leiden, sondern eben durch sie wird dem Christen das selige Leben: „Denn gerade in den Schmerzen spriesst das ewige Leben ausnehmend hervor, und was für Uebel gilt: Armuth, Hunger, Schmerz, ist nicht bloss kein Hinderniss, sondern sogar Beförderungsmittel, zu demselben zu gelangen.“ — Vollendet wird aber das selige Leben hienieden im ewigen Leben nach dieser Zeitlichkeit. Das selige Leben ist nämlich, wie Ambrosius sagt, „die Frucht der Gegenwart, das ewige Leben aber die Hoffnung der zukünftigen Güter.“

Das ist die christliche Ethik. Sie hat aber, ist des Ambrosius Ansicht, nirgends so sehr ihre Stätte, als in der Kirche. Ja, die Kirche ist recht eigentlich ihr Ort. „Die Kirche,“ sagt er in diesem Sinne, „ist eine Art Form (Gefäss) der Gerechtigkeit,“ und nicht bloss der

Gerechtigkeit, sondern aller übrigen Tugenden. Wie nun die Träger der Kirche vor allen die Geistlichen sind, so müssten eben diese auch vor Allen die Träger dieser Tugenden sein. Ambrosius führt diess durch in einem Reichthum praktischer Erfahrungen. „Sollten es nicht vor Allen die Diener Gottes sein, die sich von keinen zeitlichen Begierden fesseln lassen, sie, deren Erbtheil Gott ist? Die ihr mit Christo den Kindheitslehren dieser Welt abgestorben seid, was kümmert ihr euch noch so sehr um diese Welt, als lebtet ihr in ihr? Wenn dem, der dem Kaiser Kriegsdienste leistet, die Uebernahme von Streithändeln, die Betreibung von Rechtsgeschäften, der Handel von Waaren durch menschliche Gesetze untersagt ist: wie viel mehr muss der, der den Kampf des Glaubens kämpft, sich jeglichen Weltgeschäftes enthalten? Warum widmest du nicht die Zeit, da du von der Kirche abwesend bist, dem Lesen? Warum willst du denn nicht Christum aufs Neue besuchen, warum unterhältst du dich nicht mit ihm, warum hörst du ihn nicht an? Mit ihm unterhalten wir uns, da wir beten, ihn hören, da wir die heiligen Schriften lesen.“ Doch — es würde zu weit führen, wenn wir ihn hören wollten, wie er zur Bescheidenheit, Weisheit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit die Diener der Kirche mahnt; wie er vor Wucher (Ambrosius geht so weit, nach dem Vorgange anderer Väter, selbst das Leihen auf Zinsen zu verdammen), vor Erbschleicherei, vor Hass, Weltlust, Unanständigkeit jeder Art warnt. Diesem Begriff der Kirche und diesem Begriff der Pflichten eines Dieners derselben ist nun ganz entsprechend die Weise, in der Ambrosius dort den Kaisern gegenübertritt, und hier den Armen hilft und Gefangene loskauft aus dem Erlös der Kirchengefässe; dort die Gerechtigkeit der Kirche, hier ihre Barmherzigkeit offenbarend. Viele Tausende waren in den Kriegen jener Zeit in die Gefangenschaft der Barbaren gerathen. Das bedrängte das Herz unseres Bischofs. Nichts Edleres kannte er, wie wir oben bereits gesehen, als loszukaufen aus jenen wilden, rohen Händen. Wo sein Privatvermögen nicht hinreichte, nahm er das Vermögen der Kirche in Anspruch: das schien ihm

nicht gegen die Kirche, sondern eben im Geiste der Kirche gehandelt. Die Arianer machten ihm desshalb harte Vorwürfe, womit sie sich aber nur selbst brandmarkten. Sie kannten weder den Ernst und die Selbstständigkeit, noch die Barmherzigkeit der Kirche, wo von beiden Ambrosius auf eine Weise erfüllt war, von der sie keine Ahnung hatten. Wie nun unser Bischof sich hierüber rechtfertigt, in der Schrift von den Pflichten, ist überaus schön und zeigt uns, was er unter kirchlichem Sinn verstand. „Weit nützlicher ist's," erklärte er sich, „dem Herrn Seelen zu erhalten, als Gold aufzubewahren. Denn der die Apostel ohne Gold ausgesandt, hat auch Kirchen sich ohne Gold gesammelt. Gold besitzt die Kirche, nicht um es zu bewahren, sondern es auszuspenden und in Nöthen zu Hülfe zu kommen. Was ist es nöthig, zu bewahren, was zu nichts nützet? Würde uns nicht einst fragen der Herr: warum liessest du so viele Arme vor Hunger sterben? Warum sind so viele Gefangene zum Verkaufen fortgeführt und nicht ausgelöst worden? Besser wäre es gewesen, dass du die lebendigen als die todten Gefässe bewahrt hättest. Was würdest du hierauf zur Antwort geben? Etwa: ich fürchtete, es möchte dem Tempel Gottes am nothwendigen Schmucke etwas abgehen? Würde Er euch nicht antworten: Die Sakramente bedürfen kein Gold, noch gefallen sie um des Goldes willen, da sie nicht mit Gold erkauft sind? Die Zierde der Sakramente ist: Loskaufung der Gefangenen. Und kostbar fürwahr sind die Gefässe, welche Seelen vom Tode erretten. Das ist ein wahrer Schatz des Herrn, welcher bewirkt, was sein Blut bewirkte. Darin erkenne ich das Gefäss des Blutes des Herrn, wenn ich in beidem (im Gefäss und dem Inhalt) Erlösung sehe: sowohl wie der Kelch aus der Gewalt des Feindes loskauft, als wie das Blut erlöst von der Sünde. Wie herrlich, beim Anblick der dadurch losgekauften Schaaren sprechen zu können: das ist ein Gold, das hohen Werth hat, ein nützliches Gold, das Gold Jesu Christi, das vom Tode rettet, das die Schamhaftigkeit loskauft, das die Keuschheit bewahrt. Diese Zahl der

Gefangenen, diese lange Liste Losgekaufter ist weit edler, als aller Glanz der Gefässe. Dazu soll das Gold des Erlösers nützen. Daran erkenne ich das Blut Jesu Christi, dass es, in diess Goldgefäss ergossen, nicht nur schimmert, sondern ihm sogar auch die Kraft seiner göttlichen Wirksamkeit eindrückt, zu erlösen.“ —

Wir kennen nun die ethische Anschauung unseres Bischofs. Nur noch Ein Punkt ist uns übrig. Er macht einen Unterschied in den Pflichten, in der Pflichterfüllung. „Es *gibt*, sagt er, mittlere Pflichten und gibt vollkommene, u. s. w. Anders,“ meint er, „nennen wir Gott gut, anders den Menschen, anders Gott weise, anders den Menschen.“ So gibt es auch eine zwiefache Pflichterfüllung: „Die eine hat mittlere Zahlen, die andere ist vollzählig, die eine ist hier, die andere ist dort, die eine ist nach der Möglichkeit der Menschen, die andere nach der zukünftigen Vollkommenheit.“ So unter den Menschen hienieden. Mittlere Pflichten nennt Ambrosius nun auch allgemeine, die für alle Welt und Jedermann sind, keine schwierige und besondere Tugenden, sondern solche, die vielmehr den Meisten gemeinschaftlich sein können, denen aber noch Etwas gebricht zur Vollkommenheit. Obere Pflichten seien solche, die nur Wenigen zukommen, und Wenige zu erfüllen im Stande sind, denen nichts gebricht, die vollkommen sind. Als solche bezeichnet er Fasten, Jungfräulichkeit, vollkommene Barmherzigkeit, u. s. w. — Dass er diese vollkommene Pflichterfüllung vor Allem dem Geistlichen zuweist, versteht sich von selbst. — Ambrosius hat diesen Unterschied von mittleren und oberen Pflichten von Cicero, belegt ihn aber auch aus der Bibel durch missverstandene Stellen, z. B.: Matth. 19. Auf die Frage des Jünglings, wie er zum Leben eingehen könne, habe der Herr ihn an die heiligen Gebote gewiesen. Als nun der Jüngling geantwortet: er habe das Alles erfüllt, habe weiter der Herr gesagt: „Willst du vollkommen sein, so geh' hin, verkaufe was du hast und gib es den Armen.“ Diess nun, meint Ambrosius, sei eine der Arten der Vollkommenheit, wenn man Alles verkaufe; und so fort. —

Hier sind wir an einem Punkte angelangt, da wir Halt machen müssen, um das Bisherige prüfend zu überschauen. Dann erst können wir weiter schreiten.

Der Versuch des Ambrosius, eine christliche Ethik zu konstruiren, ist schon an und für sich, abgesehen von der Art seiner Lösung, ein bedeutender Gedanke. Unser Vater ist der erste hierin; und diess sein Werk ist auch in der That das eigenthümlichste aller seiner Schriften. Dann auch, wenn wir auf den Inhalt sehen, ist da eine reiche Blumenlese höchst schätzbarer und edler sittlicher Regeln; noch mehr: es ist ein Versuch, diese Regeln unter allgemeine Gesichtspunkte zu bringen, eine Art Organismus zu bilden; freilich nur ein Versuch, und der erste dieser Art in der christlichen Kirche. Und dem Ambrosius selbst, wie er zu wiederholtenmalen erklärt, war es nicht sowohl um organische Gliederung und Auffassung der Ethik, nicht um wissenschaftliche Zwecke, sondern um unmittelbare praktische Wirkung zu thun. „Wir lassen," sagt er, „die Kunst, und stellen die Beispiele der Alten auf, die deutlich sind und in die Abhandlung keine Spitzfindigkeit hereinbringen." Es ergibt sich so, formell, ein Uebelstand, der sogleich herausspringt. Es fehlt nämlich an einem obersten Prinzip, von dem aus das Ganze sich gliederte; es scheint wohl hie und da, dass ein solches vorhanden sei, z. B. das ewige Leben; aber es ist nicht verarbeitet in das Ganze. Eben desshalb ist auch das Einzelne mehr unregelmässig zusammengewürfelt, als organisch geordnet. Dieser formelle Uebelstand hängt aber mit einem materiellen zusammen. Und dieser ist: die Ethik ist nicht rein evangelisch, d. h. sie geht nicht aus von Christus oder der Erlösung oder dem Reiche Gottes, von keinem spezifisch christlichen Prinzip, und es lässt sich auch keines darin auffinden. Es sind wohl christliche Sittenlehren, aber es ist keine christliche Sittenlehre. Vielleicht mag dazu beigetragen haben, dass sich Ambrosius an Cicero's Buch und an die heidnische Eintheilung von vier Tugenden hielt; er hat sich damit Fesseln angelegt, die seinen christlichen Geist hemmen konnten. Aber es kann diess nur immer ein Moment

sein. Die Hauptsache ist: das spezifisch Christliche, als Grund, fehlt. Man sieht das auch an den Beispielen, die er wählt. Dass sie oft willkürlich gewählt sind, ins Spielende fallen, davon nichts weiter, es wäre diess mehr formaler Fehler; aber fast alle durchweg sind aus dem Alten Testamente. Vom Neuen ist wenig da, und Christus erscheint höchstens nur hie und da, wie verloren, und dann nur als Vorbild. Das ist bezeichnend. Das Resultat ist: Unserem Vater ist der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium nicht aufgegangen. Das Evangelium ist ihm (in Bezug auf die Ethik) nur ein neues, höchstens ein potenzirtes Gesetz. — Wir haben müssen scharf kritisiren, um freie Aussicht zu gewinnen. Von diesem Standpunkte mögen wir nun die Eintheilung des Ambrosius in mittlere und vollkommene Pflichten würdigen. Diese Theilung ist nämlich, wie wir nun leicht sehen, die natürliche Folge davon, dass unserem Vater, wie formell, so materiell, ein oberstes Prinzip, das zugleich evangelisch, für seine ethisch-christliche Anschauung abgeht. So kommt er dazu, Pflicht und Pflichterfüllung — theilweise selbst im Widerspruch mit seinen besseren, freilich nur angedeuteten, nicht aber klar durchgeführten Ansichten, — rein für sich zu betrachten, abgelöst von dem Ganzen, in dem sie stehen; diess ist schon eine Folge des Mangels eines formalen obersten Prinzips! Wenn er dann eine Art Pflichten mittlere nennt, z. B. die Erfüllung der zehn Gebote, eine andere obere, z. B. Virginität, als ob nicht in jeder Pflicht, in jeder Sphäre sich die ganze Fülle der Sittlichkeit ausdrücken liesse, ja ausdrücken müsse, so sie anders eine christliche und vollkommene sein will, wenn er sogar einzelne Sphären schon an und für sich, um ihrer selbst willen, abgesehen von der innern Gesinnung, für höher hält, als andere, so rächt sich darin eben, und zwar auf die fühlbarste Weise, der Mangel eines durchgreifenden evangelischen Moral-Prinzips. Oder ist diess nicht eben die hehre Eigenthümlichkeit der evangelischen Ethik, einerseits, dass sie alle sittlichen Handlungen auf die evangelische Grundgesinnung, in der sie wurzeln müssen, zurückführt, anderseits, dass sie für diese Sittlichkeit die

ganze Welt, alle Sphären gleichmässig, so zu sagen, erobert und in Anspruch nimmt, die Ehe so gut, wie die Virginität, das Leben in der Welt so gut, wie die Einsamkeit, den Staat so gut, wie die Kirche. Es ist kein Verhältniss ausgeschlossen, es ist keine Sphäre an sich mehr christlich, als die andere: alle sind bestimmt, Gefässe zu werden für die eine christliche Gesinnung, mit der sie erfüllt zu werden bedürfen. Umgekehrt: welches Verhältniss nicht von dieser christlichen Gesinnung erfüllt ist, ist unchristlich, todt, mag es Virginität oder Ehe, Aszese oder Weltleben heissen, und ist immer nur soweit christlich, so weit es von jener erfüllt ist. Diese evangelische Grundgesinnung also, wir wiederholen es noch einmal, ist das einzige Maass, nach dem zu messen ist auf christlichem Boden — nicht die äussere Form; und diese Gesinnung kann in jeder Sphäre sich gleich sehr bethätigen; sie hätte ja sonst nicht in sich selbst ihr Maass und ihre Dignität, sondern in den Verhältnissen und Formen des Lebens, d. h. ausser ihr. — Diese Bethätigung der evangelischen Ethik, wie sie sich gleichmässig auf alle Verhältnisse bezieht, so ergeht sie auch an Alle ohne Unterschied. Und zu sagen, die Einen hätten die christliche Vollkommenheit darzustellen, an Anderen hätte man sich mit einer geringeren, allgemeinen Pflichterfüllung zu begnügen, diese Rede, wie sie in sich selbst unwahr ist, widerstritte auch noch ebenso sehr der Würde und Erhabenheit des allgemeinen Christenberufs und würde, wie sie die Forderung an die Einen unwahr hinaufschraubte, so die Forderung an die Anderen unwahr herabsetzen, d. h. in beiden Fällen der evangelischen Sittlichkeit Abbruch thun.

Wir haben uns weitläufig hierüber ausgesprochen. Hier nämlich liegt, wir müssen es offen bekennen, der Hauptmangel in der ethischen Anschauung des Ambrosius. Er kann sich darum nicht genug thun in der Erhebung der Virginität, und Jungfrauen zum Gelübde zu bewegen und dem Herrn Bräute zu gewinnen, ist eine Seite seiner Thätigkeit, die er gleich von Anfang seines Amtes, weniger zwar in Mailand, dagegen in anderen Städten mit überaus grossem Erfolg, verfolgt hat. — Wir begreifen es. Da er die evan-

gelische Ethik nach ihrem Grund und Umfang verkennt, so konzentrirt er ihre Vollkommenheit in ein Paar Lebensformen, für die er, was den übrigen Verhältnissen an ethischer Dignität abgeht, um so mehr in Anspruch nimmt. Dass er nun für diese Lebensformen, in denen ihm die vollkommene Pflichterfüllung liegt, so Viele als möglich zu gewinnen sucht, ist, wenn wir uns auf seinen Standpunkt stellen, für ihn nicht bloss natürlich, sondern gewissermassen eine sittliche Forderung; aber dem Prinzip, das dieser Anschauung zu Grunde liegt, können wir keine rein evangelische Berechtigung zuerkennen. Wir haben uns schon einmal geäussert: Wir halten die Virginität auch für eine Gabe, mehr nicht. Vom evangelischen Standpunkte aus ist nicht möglich, ein Verhältniss über das andere zu setzen, als ob sich nicht in jedem die ethische Kraft gleich stark offenbaren könnte. Am wenigsten, wenn man die Lebensform schon an sich höher setzen will, zwar nicht gerade abgelöst von der ethischen Gesinnung, aber doch auch nicht rein bezogen auf das ethische Maass in ihr. Es ist gewiss: Ambrosius hatte schon in seiner Jugend tiefe Eindrücke von dieser Aszese erhalten. Marcellinas Beispiel blieb nicht ohne tiefen Eindruck. Aber es ist nicht bloss der Schwester Beispiel. Es ist seine ganze ethische Anschauung. Diese Anschauung aber ist der Geist seiner Zeit. Ambrosius hat da nichts Neues herzugebracht, er hat nur die Richtung, die besonders im Morgenlande bereits herrschend geworden, aufs Abendland mit herüberpflanzen helfen. So ist es auch in seiner literarischen Thätigkeit. In der That, was er sagt z. B. über die Virginität, ist dasselbe zuweilen bis aufs Wort, was wir bereits vom Nyssener wissen. Diese Richtung hat er nun aber ganz zur eigenen gemacht. Er lebt in ihr: sie ist der Kulminationspunkt seiner ethisch-christlichen Anschauung. Man fühlt es ihm an, wenn er auf sie zu reden kommt. Der ernste Mann wird fast zum Schwärmer, wenn er über die „Jungfräulichkeit" schreibt. Eine solche Lieblichkeit weiss er hinzugiessen über seinen Gegenstand, eine solche Blumenfülle darüber hinzuschütten, dass man vergessen könnte, wie

wenig man zum Denken kömmt vor dieser Süsse der Worte. Hier die heilige Jungfrau Maria, „die Mutter des Herrn und doch Jungfrau geblieben, deren Leib ein Tempel Gottes, deren Blüthe Christus," dort die heilige Kirche, „eine Jungfrau an Reinheit, eine Mutter an Fruchtbarkeit": so drängt ein Beispiel das andere. Wie weiss der ernste Mann zu locken, zu idealisiren, daneben den Ehestand so gar grau in Grau zu malen! —

Es kann nicht fehlen: entgegen solcher, sollen wir sagen, mehr gesetzlichen, alttestamentlichen Anschauung, die noch nicht bis zum ethisch-evangelischen Standpunkt vorgedrungen, musste auch dieser letztere sein Recht geltend machen in der Kirche. — Diess geschah durch Jovinian, einen Mönch.

Im Gegensatz zu Ambrosius und zu der ethischen Richtung, die dieser vertrat nebst andern (Hieronymus u. s. w.), ging Jovinian von den einzelnen Werken und Ständen, die als solche festgehalten wurden (Jungfrauschaft, Wittwenschaft, Fasten), zurück auf die Eine Gemeinschaft mit Christo, auf den allgemeinen Grund, auf den er jedes Einzelne bezog. Was in diesem stehe, aus diesem hervorgehe, von diesem erfüllt sei, habe gleiches Verdienst, in welcher Form, in welchem Lebensverhältniss es auch erscheine, ob als Ehe, oder als eheloser Stand, und habe auch gleiche Belohnung im Himmel. Was nicht in und aus diesem, stehe unter gleicher Verdammniss. „Jungfrauen, Wittwen und Weiber, welche einmal in Christo getauft sind, haben dasselbe Verdienst, wenn in Hinsicht der Werke sonst kein Unterschied unter ihnen statt findet. — Ob Einer sich dieser oder jener Speise enthalte, oder sie mit Danksagung geniesse, ist Eins. — Ich thue dir nicht unrecht, du ehelos Lebender: hast du das ehelose Leben um der gegenwärtigen Noth willen erwählt, so überhebe dich nur nicht; du bist ein Glied derselben Kirche, der auch die Verheiratheten angehören." Indem nun Jovinian die durch die Taufe gegründete Lebensgemeinschaft des Einzelnen mit Christo in ihrer höchsten Energie fasste und nur eine solche Gemeinschaft eine christliche genannt wissen

wollte, sagte er, wie später Augustin von den Prädestinirten, dass der Christ vom Teufel nicht versucht (d. h. nicht verderbt) werden könne. Und indem er in seiner Reaktion gegen die Ueberschätzung besonderer Stände in der Jungfrauschaft an und für sich keinen Vorzug erkannte, behauptete er, was schon damals für häretisch galt, dass Maria Christum zwar als Jungfrau empfangen, aber nicht als Jungfrau geboren habe. — Diess sind die Hauptsätze Jovinians. Man sieht: sie bilden eine Reaktion gegen den herrschenden Geist. Jovinian aber steht da als der beste von denen, die mit ihm fast zur selben Zeit bald in diesem bald in jenem Punkte, bald mit mehr bald mit weniger Berechtigung unter derselben Fahne gekämpft haben: als da sind Vigilantius, Helvidius, Bonosus.

Prüfen wir nun das System des vielfach verkannten Mannes. Er führte, wie wir sehen, alle christliche Sittlichkeit zurück auf die eine, allgemeine, evangelische Grundgesinnung, und alle Sünden wurzeln ihm in der einen antievangelischen Sinnesweise. Damit hat er „die ganze Theorie von einer höhern aszetischen, christlichen Vollkommenheit, von dem Unterschied zwischen den Rathschlägen, welche Christus nur den nach jener Vollkommenheit Strebenden gegeben habe und den gewöhnlichen allgemeinen Christenpflichten, von dem Verdienste gewisser äusserlichen Werke, sowie die willkührliche, aus der nicht recht verstandenen Stelle 1. Joh. 5, 17. abgeleitete, Eintheilung der Sünden nach dem blos Aeusserlichen der That in Todsünden und verzeihliche Sünden gestürzt.“ Das ist das Wahre an seinen Bestrebungen, und insofern ist sein Wirken ein wahrhaft reformatorisches. „Die sittlichen Grundbegriffe und Ideale des Evangeliums in ihrer vollen Klarheit, Schärfe und Wahrheit geltend zu machen, gegenüber einer theilweisen Veräusserlichung, Halbheit und Scheinheiligkeit des christlichen Lebens seiner Zeit,“ darauf ging sein Streben. Aber, diese Richtung, weil im Gegensatze gegen eine andere, war eben darum auch nicht frei von den Einseitigkeiten, mit denen jede Tendenz, die in einem Gegensatze steht, behaftet ist. Auf die Grund-

gesinnung war Jovinian zurückgegangen: das war sein Wahres; aber dabei blieb er stehen: das war sein Falsches. Die innerhalb dieses Grundes stehen, sind sich alle gleich, gleichevangelisch, so wie, die nicht stehen, gleich sind in ihrem Antievangelismus. So lehrte er. Nun gibt es aber Stufen, wie in der Aneignung dieses Lebensgrundes, so in der Durchdringung der einzelnen Lebensverhältnisse durch denselben. Stufen gibt's, wie im Guten, so im Bösen. Es ist eine Entwickelung. Jovinian dagegen blieb bei einem abstrakten Gleichheitsprinzipe stehen, das alles Gesetz der Entwicklung im Guten wie im Bösen abschnitt und überall nur ein Sein kannte, nicht ein Werden.

Ambrosius und Jovinian stehen so zu einander als Gegensätze: jener, der lebensvollste Repräsentant des Geistes seiner Zeit und seiner Kirche, dieser, in der sittlichen Grundanschauung, ihr Antagonist. Es konnte nicht abgehen ohne einen Konflikt. Jovinian, schon zu Rom vom Bischof Siricius verdammt, wurde es auch in Mailand, wohin er sich begeben, von Ambrosius.

Vergleichen wir schliesslich beide: den Ambrosius und den Jovinian. In jedem von beiden ist ein wahres Moment und zwar gerade dasjenige, das dem andern abgeht, und so auch in jedem von beiden ein falsches. Dieser hat den rechten Grund, es fehlt ihm aber die Entwickelung; jener hat den Begriff eines Stufenunterschiedes im Christenthum, aber den rechten Grund nicht; damit ist aber auch sein Entwickelungsbegriff alterirt. So geht über beiden die höhere Einheit und Wahrheit dahin, die einer fernen Zukunft aufbehalten blieb. Ihnen selbst konnte diese Aufgabe nicht gestellt sein. Erst musste jede einzelne Richtung zum Wort und zur Herrschaft gekommen sein. Und die Reihe war an derjenigen, welche Ambrosius vertrat. Darum ging damals die jovinianische unter.

Ambrosius als Hymnolog.

Wir haben noch eine Seite, und wahrlich nicht die geringste, an der kirchlichen Thätigkeit des Ambrosius ins Auge zu fassen. Es ist der Kirchengesang und das Kirchenlied, um das er sich unsterbliche Verdienste erworben hat.

Schon in seiner Lebensbeschreibung sind wir auf jenen wichtigen Zeitpunkt gestossen, da er in der mailändischen Kirche eine wichtige Veränderung mit dem Kirchengesang vornahm. Er liess in jenen denkwürdigen Nächten, die er mit seiner Gemeinde in den Kirchen durchwachte, zur Ermunterung der Gläubigen Psalmen und Hymnen „nach der Weise der morgenländischen Gemeinde" singen. Diese Weise bezieht sich zunächst auf die Einführung des Wechselgesangs, der Antiphonen, Responsorien, die in der griechischen Kirche bereits statt fanden und von ihm nun herüber verpflanzt wurden in die lateinische. Ambrosius führte dadurch die Gemeinde — das ganze Volk oder den Chor als Stellvertreter desselben — in die liturgische Thätigkeit herein und vindizirte auch für sie, nach ihrem Theil, den Kirchengesang als ein gottesdienstliches Gemeingut, so zwar, dass nun weder der Klerus ausschliesslich noch die Gemeinde ausschliesslich in Anspruch genommen wurden. Es war ein Mittelweg.

Mit dem Wechselgesang, den er einführte, verband er auch die Einführung der griechischen Tonweise. Es ist nur wenig, was wir davon wissen. Aus dem Gegensatz, in dem Gregor I. sich zu ihr stellte, ersehen wir, dass sie noch nicht eine besondere geistliche war, der weltlichen entgegengesetzt, sondern Rhythmus hatte gleich dieser, „auch deren Lieblichkeit und Süsse." Wie fühlte sich Augustin ergriffen „von diesen Stimmen der lieblich tönenden Kirche!" — Man sieht: Ambrosius hat die Errungenschaft der griechischen Kirche, wie in der Dogmatik, so auch im Kirchengesang, in der Liturgie, dem Kultus, auf die abendländische Kirche übergetragen, „die vereinzelten Bestrebungen zusammenfassend in einen bestimmten Fortschritt."

Noch bedeutender ist des Ambrosius Thätigkeit als Hymnologe, als Liederdichter. Er ist (mit Hilarius) einer der Begründer des abendländischen Kirchenliedes, der Vater der lateinischen Hymnologie, und ist ein Vorbild geworden für die folgenden Kirchenliederdichter der lateinischen Kirche. Es ist wahr: man hat seinem Namen Lieder untergeschoben, die gewiss nicht von ihm sein können aus innern und äussern Gründen; andere, die ihm zugeschrieben werden, sind wenigstens zweifelhaft. Nichtsdestoweniger bleibt sein Verdienst unwidersprochen. Und eben die vielen sogenannten „ambrosianischen Hymnen" (ein Name der häufig gebraucht wird von allen Hymnen, die in Rücksicht des Sylbenmaases den seinigen nachgebildet sind) zeugen nur für das hohe Ansehen, in dem er stand. In der That, Ambrosius kann der Vater der lateinischen Hymnologie genannt werden, einer Hymnologie, mit der die griechische und die syrische sich nicht vergleichen lässt. Ihre Natürlichkeit, Einfachheit, Herzlichkeit, Bestimmtheit, erhebt sie über die griechische, die an Ueberfülle und einer gewissen Pretiosität und Affektation leidet. Sie wirkt mehr auf das Gefühl, die griechische mehr auf die Phantasie. Es liegt in den besseren dieser altlateinischen Kirchenlieder ein eigentlicher Zauber. „Es ist aber nichts weniger als ein neuer Gedanke, der uns hier rührt, dort mächtig erschüttert; Gedanken sind oft sparsam. Manche sind oft feierliche Recitation einer bekannten Geschichte, oder sie sind bekannte Bitten und Gebete. Fast kommt der Inhalt aller in allen wieder. Selten sind es überraschende feine und neue Empfindungen, die uns durchströmen; aufs Neue und Feine ist in den Hymnen gar nichts gerechnet. Was ist's denn, das uns rühret? Einfalt und Wahrheit. Hier tönt die Sprache eines allgemeinen Bekenntnisses, eines Herzens und Glaubens. Die meisten sind eingerichtet, dass sie alle Tage gesungen werden können und sollen; oder sie sind an Feste der Jahreszeiten gebunden. Wie diese wieder kommen, kommt in ewiger Umwälzung auch ihr christliches Bekenntniss wieder. Zu fein ist in den

Hymnen keine Empfindung, keine Pflicht, kein Trost gegriffen; es herrscht in ihnen allen ein allgemeiner populärer Inhalt in grossen Accenten. Ewig das Tägliche und Bekannte soll hier das Gepräge der Wahrheit sein. Der Gesang soll ein ambrosisches Opfer der Natur werden, unsterblich und wiederkehrend wie dieser." Ja das ist's. Es sind Bekenntnisslieder, in der einfachsten, prägnantesten Sprache und zugleich in der innigsten, glaubensvollsten. „Es ist über ihnen ein Strom der Begeisterung, der lyrischen Fülle und eines so lauten Jubels ausgegossen, dass man ihrer Gewalt sich nicht entziehen kann. Diese Hymnen sind allerdings nicht auf Schönheit eines klassischen Ausdrucks, auf die Anmuth der Empfindung im gegenwärtigen Moment, kurz auf die Wirkungen eines eigentlichen Kunstwerkes berechnet, so wie sie auch nicht zum Zeitvertreib gedichtet waren. Und doch, was reicht an den Lohn, an die Wirkung dieser Lieder? Sie gingen mit dem Einsamen in seine Zelle, mit dem Gedrückten in seinen Kummer, in seine Noth, in sein Grab. Da er sie sang, vergass er seine Mühe, der ermattete, traurige Geist bekam Schwingen in eine andere Welt zur Himmelsfreude. Er kehrte stärker zurück auf die Erde, fuhr fort, litt, duldete, wirkte im Stillen und überwand, oder wenn diese Lieder im heiligen Chor den Zerstreuten umfingen, oder wenn im dunkeln Gewölbe, unter dem hohen Ruf der Glocken und dem durchdringenden Anhauch der Orgel sie dem Unterdrücker Gericht zuriefen, dem verborgenen Bösewicht die Gewalt des Richters; wenn sie Hohe und Niedere vereinten, vereint auf die Knie warfen und Ewigkeit in ihre Seele senkten, welch leichtes Lied hat das gethan und wirds je thun können? Selbst die Sprache, selbst die Mönchssprache in den mittleren Zeiten, hat viel Rührendes in der Art. Es sind da Elegien und Hymnen, die man kaum vollkommen übersetzen kann. Sie haben ein Feierliches, ein Andächtiges, oder ein so dunkel und sanft Klagendes, das unmittelbar an's Herz geht. Jeder Hymnus ist mit seinem Charakter bezeichnet; und schwerlich wird Jemand sein, den sie nicht in den Ton versetzten, den jeder Hymnus will

und in seiner demüthigen Gestalt mit allen seinen kirchlichen Idiotismen gebietet. In diesem tönt die Stimme der Betenden, jenen könnte nur die Harfe begleiten, in andern schallt die Posaune, es ruft und tönt die tausendstimmige Orgel."

Wir haben mit diesen Worten eines grossen Deutschen, die der gesammten lateinischen Hymnologie gelten, diese neue Seite des kirchlichen Lebens, die mit Ambrosius (Hilarius) neu in die Kirche tritt, einleiten wollen. Was hier gesagt ist, gilt zugleich von den Liedern eines Gregor I., Bernhard, u. s. w., denen wir später begegnen werden, und gilt ins Allgemeine (ohne dass wir die Auswüchse im Einzelnen beschönigen wollten). Es gilt auch von Ambrosius. Es führt zum rechten Verständniss, auf den wahren Standpunkt. Wir müssen aber dabei wiederholen, was schon oben gesagt ist: diese Lieder — auch die des Ambrosius — sind fast unübersetzbar. Sie verlieren und müssen verlieren. Es ist etwas Wundersames um dieses sinnige, demüthige Kirchenlatein. Ton und Gedanke, Form und Inhalt geht da ganz zusammen. Man kann sie nicht trennen. — Die Lieder unsers Vaters zeichnen sich nun, um auf ihre Eigenthümlichkeit überzugehen, aus durch einen edlen, würdevollen Ausdruck und durch einen meist ernsten, reinen Gehalt. Sie betreffen theilweise jene Punkte, um die es sich damals handelte und die Ambrosius vor Allem am Herzen lagen: — Trinität, Menschwerdung des ewigen Wortes, Jungfräulichkeit Mariä, — sie tragen die Spuren ihres Ursprungs, die Kämpfe mit den Arianern, jene nächtlichen Vigilien an sich. Wir geben nun einige Proben: das „Morgenlied", das „Abendlied", das „Weihnachtslied", die drei schönsten Hymnen unseres Vaters und auch die zuverlässigsten. Die beiden ersten sind schon von Augustin erwähnt; die letztere kommt in den Akten der römischen Synode von 430 vor. Das Lied auf die heilige Dreifaltigkeit ist angezweifelt. Der sogenannte ambrosianische Lobgesang: „Herr Gott, Dich loben wir", ist mehr als wahrscheinlich nicht von Ambrosius.

Morgenlied,
beim ersten Hahnenruf zu singen.

(Aeterne rerum conditor.)

Du ew'ger Schöpfer aller Welt,
Der Du so Tag als Nacht bestellt,
Und Zeit um Zeit geordnet hast,
Zu lindern unsere Müh' und Last:

Des Tages Herold ruft mit Macht,
Der in dem tiefen Dunkel wacht;
Dem Wandersmann ist er ein Licht,
Das in der Nacht die Nacht durchbricht.

Nun steigt empor der Morgenstern
Und treibt die dunkeln Schatten fern;
Nun müssen Sünde, Lüg' und Wahn
Verlassen ihre finstre Bahn.

Nun fasst der Schiffer neuen Muth,
Es glättet sich des Meeres Fluth,
Die Kirch', auf Petrus Fels gebaut,
Thut Busse, wenn sie hört den Laut.

So lasst uns aufstehn ungesäumt,
Der Hahn weckt Jeden, der noch träumt,
Die Schlafestrunknen klagt er an,
Und die Verläugner straft der Hahn.

Mit Hahnesruf die Hoffnung kehrt,
Dem Kranken wird ein Trost bescheert,
Des Räubers Dolch verbirgt sich scheu,
Und der Gefallne glaubt auf's neu.

Herr, wende Dich und sieh' uns an,
Dein Blick macht gut, was wir gethan,
Dein Blick bestärkt uns in dem Lauf,
In Thränen löst die Schuld sich auf.

O Licht, erleuchte unsern Sinn,
Den Traum der Nacht nimm von uns hin,
Dich rufen wir vor Allem an,
Dir sein die Lippen aufgethan.

(Nach Notter.)

Abendlied.

(Deus creator omnium.)

O Gott, Du Schöpfer aller Welt,
Der Du hast alles wohlbestellt,
Du schmückst den Tag mit Lichtes Pracht,
Und mit des Schlummers Ruh' die Nacht,

Dass sie die müden Glieder stärk'
Zu unseres Lebens Tagewerk,
Dem Geiste neue Kraft verleih',
Das Herz von Trau'r und Angst befrei'.

Jetzt, da der Tag sich wieder neigt,
In stiller Ruhe alles schweigt,
Jetzt tönt von uns im Feierchor
Gebet und Flehn zu Dir empor.

Der Seele Tiefstes preise Dich,
Des Mundes Stimm' erhebe sich;
Dich lieb' ein Herz voll Zärtlichkeit,
Dir sei ein keuscher Sinn geweiht.

Ist nun auch dieser Tag dahin,
Seh'n wir die finstern Schatten zieh'n:
Doch leucht' uns stets des Glaubens Licht,
Auch in der Nacht erlösch' es nicht.

Lass nicht die Seele schläfrig sein,
Die Sünde nur mag schlafen ein,
Und auch zum Schlafen uns begleit'
Der Glaube, der den Geist erneut.

Das Herz, von bösen Lüsten rein,
Sei, Höchster, auch im Traume Dein,
Auf dass des bösen Feindes Tück'
Uns nimmer aufschreck', noch berück'.

O Sohn und Vater, sei gepreist,
Und du, des Sohn's und Vaters Geist;
Ein Gott voll Macht und Majestät:
Gib gnädig uns, was wir erfleht.

Weihnachtslied.

(Veni redemptor gentium.)

Komm, Weltheiland und zeige Dich
Als Spross der Jungfrau mildiglich,
Dass alle Welt erstaunend rühmt:
Nur solch' Geburt hat Gott geziemt.

Gezeuget, nicht nach Menschenbrauch,
Geheimnissvoll durch Geisteshauch
Ist Fleisch geworden Gottes Wort,
Die Frucht des Schoosses blüht sofort.

Der Leib der Jungfrau schwanger geht,
Die Keuschheit unerbrochen steht,
Es schimmert aller Tugend Zier,
Gott ist in seinem Tempel hier.

Aus seiner Kammer tritt heraus,
Der Keuschheit königlichem Haus,
Der Held von zwiefach edler Art
Zu halten freudig seine Fahrt.

Herab vom Vater ging sein Lauf,
Zum Vater fuhr er wieder auf,
Stieg nieder zu der Hölle Thor,
Dann zu des Vaters Thron empor.

Du Sohn, dem ew'gen Vater gleich,
Zeig' Dich im Fleisch uns siegesreich,
Stärk' unsres Leibs Hinfälligkeit
Durch Deine Tugend allezeit.

Schon strahlet Deiner Krippe Licht,
Ein neuer Glanz die Nacht durchbricht,
Der treuem Glauben lohnend blinkt,
Und nimmermehr in Nacht versinkt.

Lob sei und Ehr' Dir Herr allein,
Geboren von der Jungfrau rein,
Sammt Gott dem Vater und dem Geist
In Ewigkeiten sei gepreist.

Abendlied an die heilige Dreifaltigkeit.

(Wahrscheinlich von Ambrosius.)

(O lux beata trinitas.)

Der Du bist Drei in Einigkeit,
Ein wahrer Gott von Ewigkeit,
Die Sonne verhüllt ihr Angesicht,
Lass leuchten uns Dein göttlich Licht.

Des Morgens, Gott, Dich loben wir,
Des Abends beten wir zu Dir;
Mit armem Lied wir rühmen Dich
Jetzt, immer und einst ewiglich.

Gott Vater, Dir sei ewig Ehr!
Sohn Gottes, Du bist unser Herr!
Du Tröster, Herr Gott, heil'ger Geist,
Sei ewiglich von uns gepreist.

(Luther's Uebersetzung.)

Es ist etwas Herrliches um diese hymnologische Thätigkeit des Ambrosius. Sie gemahnt uns zuweilen an Luther. Ja, wir möchten unsern Vater — in Bezug auf Kirchen l i e d und Kirchen g e s a n g — den L u t h e r s e i n e r Z e i t nennen. In der That, er war für die lateinische Kirche, was d i e s e r für die deutsche. Luther selbst hatte seine innige Freude, wie an den edlen lateinischen Hymnen überhaupt, so auch an denen unseres Vaters. Das herrliche Weihnachtslied hat er für den gottesdienstlichen Gebrauch der evangelischen Kirche übersetzt in der ihm eigenthümlichen Körnigkeit und Kraft. Ebenso das Lied auf die heilige Dreifaltigkeit, das wir nach s e i n e r Uebersetzung mitgetheilt haben.

Es ist auch eine grosse Aehnlichkeit in der Art und Weise der Liederdichtung beider Männer. Das Individuelle, Subjective tritt bei beiden zurück, das Kirchliche, Objective, Substanzielle hervor: es überwiegt. „Man glaubt, in ihren Liedern den Gesang eines grossen Völkerchores zu hören, in welchem die Stimme des Einzelnen gleichsam verschwindet.“ Ihre Lieder sind darum nicht so fast, was man heut-

zutage „christliche Poesien“ nennt, als recht eigentlich „Kirchen lieder.“ Nur hat in Ambrosius das Kirchenlied einen vorwiegend liturgischen Charakter, während in Luther sich mit der objectiven Kirchlichkeit zugleich die evangelische Glaubenskraft vermählt. Dies Letztere besonders in seinen Originalliedern. — Auch darin sind sich beide ähnlich in ihrer hymnologischen Thätigkeit, dass sie dieselben Absichten dabei hatten. Beide nämlich wollten mit ihren Liedern zugleich die Sache, die ihnen eine heilige war, fördern, und falschen Lehren und Grundsätzen einen Damm entgegensetzen. Ambrosius hat diess offen bekannt; auch Luther. Jener hatte die Arianer im Auge, dieser „die Schwarmgeister“, u. s. w. Darum haben beide in ihren Liedern das, was sie für den Kern der christlichen Fundamentallehre hielten, niedergelegt. Es sind Bekenntnisslieder. Und dass beide diesen ihren Zweck erreicht, wer will diess läugnen? Beiden wurden ihre Gesänge ein mächtiger Hebel für ihr Wirken — weit über ihre Gräber hinaus! — Es ist freilich die Anzahl der Lieder, die sie gedichtet, klein; von Ambrosius haben wir kaum ein Dutzend, und auch diese sind nicht alle erwiesen; auch Luthers Liederzahl ist nicht gross, zumal, wenn wir sie mit den Liederdichtungen unserer Zeit vergleichen. Es ist diess aber ganz natürlich. Diese Männer wollten nicht mehr geben und konnten nicht mehr geben wollen. Etwas Anderes ist es um christliche Poesien, etwas Anderes um Kirchenlieder, die, so zu sagen, eine Art „Laienbibel“ bilden sollten. Und diese Lieder sind denn auch geblieben und werden bleiben, während von jenen — tausende mit dem Momente, dem sie ihr Dasein verdankten, auch wieder der Vergessenheit anheim zu fallen anfingen.

Wir fassen zum Schluss den Charakter unseres Bischofs in ein Totalbild zusammen.

Ambrosius ist nicht sowohl ein Mann der Wissenschaft, als ein Mann der Kirche. Aber ein Mann der Kirche ist Ambrosius im eminenten Sinne. Er ist ganz durch-

drungen von ihr. In diesem Geiste handelt er. Wohin wir blicken in seinem Leben, immer ist das der Kern seines Denkens, Schreibens, Lebens, Wirkens; überall hin macht er Front in diesem Sinne. Wie ein Tribun des alten Roms, so erscheint er als Tribun seiner Kirche. Nach aussen: gegen das Heidenthum. Wir wissen, wie er darüber gedacht, was er gethan. Es war damals die letzte Zeit der alten heidnischen Religion. Sie wollte sich noch einmal aufraffen. Umsonst! Ambrosius als Bischof war einer ihrer Todtengräber. Und Theodosius half ihm treulich als Kaiser und gab dem Götterthum den Hauptstoss. Anfangs galts nur den Gebrauch der Opfer zur Magie und zu Weissagungen, dann den Opferkultus überhaupt, endlich den ganzen Tempelkultus; die Tempel mussten geschlossen werden. Opferdienst galt für Hochverrath. So gings stufenweise Schritt für Schritt; zuerst im Morgenlande, später kam's an das Abendland. Es ging freilich nicht ohne „hinüber und herüber.“ Hier standen viele Grosse des Reichs, theils aus Politik, theils aus Religion für das Heidenthum oder doch nicht gegen dasselbe, dort die Bischöfe — wer möcht' es ihnen verdenken! — für den Glauben, in dem sie lebten, die Kaiser in der Mitte. Ambrosius war nicht der letzte unter den Bischöfen, der zur Auflösung des Heidenthums drängte, — indirekt durch die Macht seiner christlich-kirchlichen Persönlichkeit, direkt durch seinen Einfluss bei den Kaisern seiner Zeit.

Es ist aber nicht bloss das Heidenthum, es ist auch die Häresie, die unser Bischof bekämpfte als Mann seiner Kirche durch Wort und That! Wir heben nur heraus seine Kämpfe gegen den Arianismus. Er hat gegen ihn geschrieben, er hat aber auch gegen ihn gestritten im Leben. Man denke an Justina. Er hat ihn vollends gebrochen im Abendlande. Gegen das Heidenthum galt es die Kirche überhaupt; gegen den Arianismus und andere Häresien galt es den wahren Glauben. So eifrig er sich hierin bewies, so blieb er doch bewahrt vor jenen Extremen, zu welchen sich bald darnach schon die angesehensten Kirchenväter hinreissen liessen. Die Priszillianisten waren am Leben gestraft

worden: das erste Beispiel, dass Häretiker um ihrer Häresie willen hingerichtet wurden. Ambrosius, wie fast noch die ganze Kirche damals, hatte einen Abscheu vor dieser Unthat, und laut erhob er seine Stimme dagegen und brach alle Kirchengemeinschaft mit den Bischöfen, welche die Veranlassung hiezu gewesen waren.

Als Mann der Kirche steht er auch gegen den Staat, soweit dieser über die Kirche herrschen will und gegen die Lehre von der Staatsomnipotenz — in Schrift, noch mehr durch die That. Selbständigkeit der Kirche, das ist seine Loosung. Was hieran wahr und was einseitig, darüber später. Doch lässt sich, nur historisch gefasst, eine gewisse Berechtigung, ja Nothwendigkeit für jene Zeiten kaum bezweifeln. Genug: Ambrosius hielt einmal diese Selbständigkeit fest und hat sie vertheidigt nicht bloss gegen ein Weib, gegen junge Kaiser, sondern gegen einen der mächtigsten Kaiser überhaupt. „Der Kaiser steht in der Kirche nicht über derselben. Er ist da wie ein anderer Privatmann. Die Kirche hat ihr eigenes Haupt, ihre eigenen Vorsteher". Man mag darüber denken, wie man will, diese Selbständigkeit der Kirche und ihrer Träger hatte selbst dem bittersten Feinde der Christen, dem Kaiser Julianus, imponirt. Er erkannte in diesem Bewusstsein, das die Kirche von sich hatte, eines ihrer gewaltigen Momente. Aber ein solches Bewusstsein kann sich Niemand geben, wenn man nicht das lebendige Gefühl der siegreichen Wahrheit seiner Sache hat. Darum waren auch die heidnischen Priester fast servil gegen die weltliche Macht. Julian, in seinem misslungenen Versuch, das Heidenthum (nach den Grundsätzen und Einrichtungen des Christenthums) zu reformiren, hätte gern auch dieses selbständige Gefühl seinen heidnischen Priestern eingeimpft. „Im Innern des Tempels," schrieb er an Arsacius, den Oberpriester Galatiens, „übst du die Herrschaft aus; so gebietet es das göttliche Gesetz. Und sobald Einer über die Schwelle des Heiligthums schreitet, wird er ein Privatmann." Aber das liess sich nicht anbefehlen, nicht machen, wenn einmal das Bewusstsein, für eine siegreiche Sache zu

stehen, fehlte. Ambrosius hat aber auch gewusst, und das ist nicht zu vergessen, wie mit dieser Unabhängigkeit zugleich ungebrochene und in allen Lebensverhältnissen erprobte Treue gegen den Staat und das Oberhaupt desselben zu paaren sei. Der Mann, der für das Recht seiner Kirche gegen den Kaiser des Reiches kämpfte, verfocht das Recht desselben Kaisers mit Aufopferung gegen Empörer.

Wenden wir uns nun von den Beziehungen der Kirche nach aussen zu ihrem „innern kirchlichen" Leben. Wie erscheint erst da Ambrosius so ganz als Mann der Kirche. Ja! die Kirche in ihrem Ernst und ihrem Erbarmen, als liebende wie als dräuende Mutter, steht vor uns in ihm! Ich sage: die Kirche in ihrem Erbarmen, ihrer Liebe, ihrem eigentlichen Christusgepräge! In Wort und That fanden wir ihn als Helfer jeder Armuth, als Beschützer von Wittwen und Waisen, als Erlöser von Gefangenen. Sie machten es ihm zum Vorwurf, — Justina und ihr Hof. Das seien, sagen sie, Demagogenkünste. Er aber rühmte sich dessen, und mit Recht! Er konnte im Buche von den Pflichten seine Geistlichen daran erinnern, wie oft er, um die Güter der Wittwen, ja Aller zu vertheidigen, die man in den Kirchen der Sicherheit halber deponirt habe, den Angriffen der Kaisergewalt widerstanden. Das empfiehlt er auch seinen Geistlichen: dadurch würden sie ihr Amt verherrlichen. Ebenso finden wir ihn als unerschrockenen Anwalt der Unglücklichen. Für sich hat er nichts zu bitten bei den Grossen der Erde, selbst beim Kaiser; wie oft aber legt er Fürsprache ein für Verurtheilte! Nur Ein Zug! Ein vornehmer Heide hatte einst vom Kaiser übel gesprochen und war deswegen zum Tode verurtheilt worden. Als er eben hingerichtet werden sollte, eilte Ambrosius in den kaiserlichen Pallast, ihm Begnadigung zu erwirken. Aber die Feinde des Verurtheilten hatten den Kaiser zu einer Jagdpartie in dem umliegenden Thiergarten beredet. Niemand wollte darum den Bischof anmelden. Dieser aber schlüpfte durch eine Hinterthür, kam mit den Jägern hinein und hörte nicht auf zu bitten, bis dem Unglücklichen das Leben geschenkt ward. — Ebenso hielt er streng

darauf, dass die Kirche als Asyl gelte für alle die, die sich dahin geflüchtet. Er bedroht den, der diess Recht nicht achtet, und, wie Paulinus erzählt, haben, die diess nicht achteten, selbst es büssen müssen. Auch Chrysostomus hatte solche Genugthuung. Man mag nun sagen: dadurch habe Ambrosius eingegriffen in das Recht, das als solches seinen Lauf müsse haben. Es ist hier aber zweierlei zu bedenken. Zuerst jene Zeit, in der eine Revolution die andere drängte. In solchen Zeiten gibt's der politischen Opfer immer noch zu viele. In jener Zeit mit ihren despotischen Gelüsten, was galt da ein Menschenleben! Dann: die Richtung, die dieser Fürsprache zu Grunde liegt. Es ist diess keine andere, als: das starre Recht christlich-sittlich zu verklären. Diese Tendenz ist ächt christlich; die Form aber, in der sie sich kund gab, war eine der Zeit entsprechende. Mögen übrigens viele Bischöfe auch zu weit gegangen sein — Ambrosius, schon als ehemaliger Statthalter, machte sich dessen am wenigsten schuldig. Er ermahnt zwar seine Geistlichen: „Arme aus den Händen der Mächtigen zu entreissen, Verurtheilte vom Tode zu erretten, doch", fügt er hinzu, „wiefern es ohne Störung der Ordnung der Dinge geschehen kann, damit es nicht scheine, es geschehe mehr aus Prahlerei, als aus Barmherzigkeit, und als schlügen wir noch härtere Wunden, da wir den leichteren abhelfen wollen."

Aber nicht bloss die Kirche in ihrer Liebe, auch in ihrem Ernst hat er sie geoffenbart, wie Wenige, und da unangesehen der Person. Vor der Wahrheit seiner Kirche, vor dem Gericht des göttlichen Wortes kannte er kein Ansehen der Person. Der Kaiser musste sich ihr beugen, wo er gesündigt, wie der Niedrigste. Wo Menschenfurcht Alle verstummen machte, da sollten im Namen der Religion und Kirche deren Diener sprechen und hintreten zu denen, die von dem Gefühle ihrer Herrschermacht berauscht und, von knechtischen Schmeichlern umgeben, so selten Wahrheit hören. „Nichts", schreibt er dem Theodosius, nichts ist so kaiserlich, als Freimüthigkeit auch an denen zu lieben, die Euch sonst untergeben

sind. Nichts aber ist auch so priesterlich, als frei zu reden, und nichts ist so schmählich für uns vor den Menschen und so gefahrvoll vor Gott, als wenn wir nicht frei sagen, was wir denken. Aber wir sollen sprechen, nicht was uns beliebt, sondern was wir geheissen werden vom Worte Gottes." Es ist der Ernst der Kirche, der hieraus spricht; Ambrosius kann darum nicht anders; es ist nicht Hass, es ist nicht Stolz; Ambrosius liebt den Kaiser, den er im Namen des Wortes Gottes zur Demüthigung mahnt; und wie sehr er ihn geachtet und geliebt, bezeugt er nach dessen Tode und er weiht ihm ein edles Angedenken. — Auf solche Weise wurde die Kirche in der Zeit einer schrankenlosen Willkühr „zum Hort der Volksfreiheit und Humanität, und Heilige übernahmen die Rolle der Volkstribunen." Wir müssten, um das Bild zu vollenden, von seinem Eifer, Frieden zu stiften und Prozesse unter den Christen durch Vergleiche zu schlichten, — fast immer, sagt Augustin, sei er von Schaaren von Leuten wie belagert gewesen, deren Angelegenheiten er besorgt habe, — von seinem Eifer im Predigen, in der Seelsorge, im Bilden seines Klerus, von seiner Thätigkeit im Kultus, u. s. w., sprechen. Es ist aber genug. Nur noch Eines: Wir nannten Ambrosius im eminenten Sinne einen Mann der Kirche. Es ist aber nicht so zu verstehen, als ob er die Kirche habe geltend machen wollen im rein äusserlichen Sinne, als ob es ihm nur um äussere Selbständigkeit derselben, um äusseren Glanz, Reichthum, Stellung zu thun gewesen wäre. Nein! Nur um ihre ethische und dogmatische Wahrheit war es ihm zu thun, — gegenüber der Entsittlichung und der Sünde, der Verkehrung, dem Elende der Welt, die bald keine Schranken mehr anerkannte; und die äussere Selbständigkeit war ihm nur ein Mittel für diesen Zweck. So hat er sich uns dargestellt. Noch ein Beispiel mag es deutlich machen. Er wurde einst in einem Streithandel zwischen zwei Brüdern und ihrer Schwester angerufen. Er stiftete einen Vergleich, durch den er die Geschwister aussöhnte, aber die Kirche um ein

Vermächtniss brachte, das ihm der eine dieser Brüder zugedacht. „Was thut das aber," schrieb er diesem, „der Kirche wird nichts entzogen, was gewonnen wird der Frömmigkeit," sofern nämlich die Geschwister nur versöhnt seien, meint Ambrosius. „Die Liebe ist kein Verlust, sondern ein Gewinn Christi; ja die Liebe ist eine Frucht des heiligen Geistes. Fürchte nicht, dass auf diese Weise die Kirche um deine Freigebigkeit gekommen sei, wenn sie nur die Früchte deines Lebens und deiner Lehre hat. An diesen Einkünften reich, verlangt sie nichts Zeitliches, weil sie das Ewige besitzt."

Diese grossartige und vielseitige kirchliche Thätigkeit ist nun aber getragen von einer durch und durch vom Christenthum erfüllten und sittlichen Persönlichkeit. Von der Heiligkeit des Wandels unsers Bischofs sprechen schon seine Zeitgenossen auf eine Weise, dass man leicht den Eindruck, den seine religiöse Persönlichkeit machte, daraus entnehmen kann. Sie sprechen sogar von Wundern der verschiedensten Art, die er durch Händeauflegung und Gebet vollbracht habe.

Seine ganze Erscheinung und Thätigkeit bewegt sich endlich in der würdevollsten Weise. Ambrosius hatte, wie man zu sagen pflegt, die Formen gänzlich in seiner Gewalt. Er hatte das von seinem Stand, seiner Erziehung, seiner frühern Laufbahn. — Nicht leicht war eine persönliche Erscheinung würdiger als die seinige. Darum wurde er auch von den Kaisern in Staatsgeschäften gebraucht, besonders in Verhältnissen, da man von einer „Persönlichkeit" noch das Meiste zu hoffen hatte. Alles diess zusammen gab unserm Bischofe jene Macht und Gewalt, von der wir in seinem Leben so viele Beispiele gelesen. Freilich, wann und wo immer eine wahres Interesse, eine grosse Idee, zumal wenn sie an der Zeit, so zu sagen, die Losung der Zeit ist, geltend gemacht wird, und geltend gemacht mit einer Hingebung, der man es anfühlt, dass sie nicht Persönliches, sondern nur die Sache suche, — und in einer Form, die unwillkührlich und schon durch

sich selbst für sich spricht, da kann es nie an Resultaten fehlen. Das ist denn auch der Schlüssel zu der Furcht, die Ambrosius seinen Gegnern einflösste und zu der Macht, die er über das Volk Mailands ausübte — wir erinnern an die Zeit der Kämpfe mit Justina —, da das Volk sich von ihm wie elektrisirt fühlte, seine Gegner ihn aber einen Tyrannen und Demagogen schalten, einer Macht, die wir nur vergleichen können mit jener des grossen Athanasius über das Volk Alexandriens. Oder, wenn wir über den Kreis der Kirche hinausblicken, so gemahnt uns diese zauberische Popularität an jene Gewalt, die einige Tribunen Roms in den schönsten Zeiten der Republik über das Volk hatten. — In der That: das gab dem Bischof die Macht, wie über das Volk, so auch über die damaligen Grossen der Erde. Sie beugten sich ihm unwillkührlich. Und nicht blos unmündige oder nur junge Kaiser, sondern ein Theodosius, einer der grössten Kaiser des spätern Roms. — Selbst den Barbaren hatte sein Name einen wunderbaren Klang. Wir haben oben schon Beispiele angeführt: nur noch eines. Als Arbogast mit den Franken des rechten Rheinufers Krieg führte, und bei einer Zusammenkunft von ihnen gefragt, ob er mit Ambrosius in freundschaftlichem Verkehr stehe, staatsklug diese Frage bejaht hatte, erwiederten ihm die Franken, nun nehme sie nicht Wunder, dass er sie besiegt habe, da er die Gunst des Mannes geniesse, dem auch die Sonne gehorchen würde, wenn er ihr stille zu stehen geböte.

Der Kirche von Mailand hat er in ernsten Krisen vorgestanden und sie glücklich durch die Klippen hindurchgesteuert. Er ist ihr grösster Bischof. Sein edles Bild mag in mehr als einer Beziehung dem Manne vorgeschwebt haben, der viele Jahrhunderte nach ihm den mailändischen Erzbischofstuhl bestieg. Wir reden von Carlo Borromeo, dem würdigen und grössten Nachfolger des Ambrosius.

Aber seine Bedeutung reicht weit über die mailändische Kirche hinaus; sie ist eine allgemeine. Wir haben ihn einen Mann der Kirche genannt. Darin liegt seine historische Bedeutung. Alle die verschiedenen Seiten

der rechtgläubigen (katholischen) Kirche, die sich bereits geltend gemacht hatten oder erst geltend zu machen suchten, die ganze Richtung seiner Kirche nach Lehre, Leben, Kultus, Hierarchie (was man nämlich gemeinhin so nennt) hat er zusammengefasst in sich, und in nicht leicht mehr auszulöschenden Charakteren ihr aufdrücken helfen. Wir schliessen auch diejenigen Seiten nicht aus, welche nicht diejenige Berechtigung haben, wie so manche andere an ihm. Von seiner einseitigen Aszese sprachen wir bereits; wir könnten noch seine übertriebene Reliquienverehrung, die fast zur Reliquiensucht geworden, nennen, und so noch Anderes. Auch diese Seiten hat er seiner Kirche mit einprägen helfen im Geiste seiner Zeit. Doch — wer ist nicht ein Kind seiner Zeit? —

Ambrosius war kein Denker im eminenten Sinne des Wortes, der auf einen Punkt schöpferisch sich geworfen und denselben selbstständig durchgearbeitet hätte, wie ein Origenes, ein Athanasius, ein Augustin. Im Dogma (wie im Kultus theilweise) hat er die Errungenschaft der griechischen Kirche ausgebeutet für die lateinische; in der Ethik hat er Cicero benutzt, aber — christianisirt; doch eben hierin liegt mit seine grosse Bedeutung. Mit Originalität zu schaffen, ist etwas Grosses; aber gross ist auch, zur rechten Zeit und am rechten Orte das Vorhandene zu erhalten und zu pflegen, oder gar zu verpflanzen in eine Sphäre, in der es zuvor noch nicht ganz heimisch war. Es reicht diess an den Segen eines originalen Schaffens.

Unser Vater hatte kein so glühendes, liebesehnendes Herz, wie sein grosser Schüler Augustin. Er wurde nicht von so tiefen Gegensätzen ergriffen, ja verzehrt, wie dieser letztere so lange Zeit. Er ist keine Paulus-Natur, eher ein Jakobus. Alles an ihm geht auf — in eine erstaunliche Gravität und Würde; es ist alles gemessen. Er ist wie ein alter Senator, verjüngt in der Kirche Christi. So ist auch sein Styl in seinen Schriften. Sollen wir's zusammenfassen: Es ist in ihm Etwas von Roms Geist und Etwas von der alttestamentischen Prophetie.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Unter den Vätern aus der griechischen Kirche kennen wir keinen, mit dem Ambrosius so viel Aehnlichkeit hätte, als Basil den Bischof Caesarea's: derselbe Sinn für praktische Thätigkeit, dieselbe geistige Richtung, dasselbe kirchlich-staatsmännische Bewusstsein; auch im Leben fehlt es nicht an Parallelen: dieselben Kämpfe mit den Arianern: hier Justina, dort Valens. Ambrosius fühlte sich auch mit Basil verwandt; wir sehen's aus seinen Schriften, die voll sind von Reminiszenzen aus des letzteren Werken.

Aurelius Augustinus.

„Zu Dir hast Du uns erschaffen, o Gott, und unser Herz ist voll Unruhe, bis es Ruhe findet in Dir."

Aug. Bekenntnisse. I, I. c.

Es sind die Zeugen der abendländischen Kirche, in deren Betrachtung wir fortfahren.

Ambrosius hat präludirt. Wir kommen nun zu Augustin, dem Haupte.

Eine grosse Entwickelung, eine grosse Aufgabe liegt vor dieser lateinischen Kirche im vorliegenden Zeitraume. Es gilt nicht blos, die Errungenschaft der orientalischen Kirche überzutragen: das hat schon Ambrosius geleistet. Es gilt: woran jene gearbeitet, das selbst auch und selbständig zu verarbeiten und im Geiste des Abendlandes der abendländischen Kirche zu übergeben. Noch mehr: Nachdem das Wesen Gottes und des Wortes entwickelt, nachdem der Grund gelegt war, gilt es, weiter zu gehen, von Gott zu dem Menschen, zu dem Verhältniss des Göttlichen und Menschlichen und ebendamit zu den Gründen alles sittlichen und religiösen Lebens sich zu wenden. Es war die abendländische Kirche, der diess vorbehalten war: die Aufgabe eignete dem Charakter der lateinischen Bildung.

Diese Aufgabe grossentheils zu lösen, diese Entwickelung herbeizuführen und zu leiten, war Augustin berufen.

Er war ganz der Mann des Abendlandes; in keinem

Anderen war der lateinische Genius so ausgeprägt, in Keinem der Geist, die Richtung, die Aufgabe desselben so lebendig. Aber wunderbar! Unter den praktischen Lateinern ist der grösste spekulative Geist der alten Kirche: Augustin, der gleichsam die Inkarnation des abendländischen Genius war, hatte zugleich eine spekulative Kraft, welche allein im Stande war, jene Fragen, die allerdings zunächst unmittelbar dem Gebiete des Lebens entnommen waren, ihrer Lösung zuzuführen, eine Spekulation, sagen wir, welche diejenigen aller Morgenländer hinter sich liess.

Aurelius Augustinus ward geboren zu Tagaste, einer kleinen Stadt Numidiens (der Provinz Konstantine), unfern Hippo regius (dem heutigen Bona), den 15. November 354. Sein Vater, Patricius, gehörte dem Stande der Kurialen an und war nicht gerade bemittelt. Er war ein Mann „wie im Wohlwollen rasch, also auch jäh in seinem Zorne;" er war noch Heide. Die Mutter hiess Monica. Sie war geboren im Jahr 332 von christlichen und frommen Eltern. Ihre Erziehung war in der Furcht und Liebe des Herrn. Es lebte in ihrem heimathlichen Hause eine alte gar fromme Dienerin, die Monica's Vater, als er noch ein Kind war, getragen hatte. „Aus dieser Ursache und wegen ihres Alters und ihres vorzüglich guten Betragens ward sie in diesem christlichen Hause sehr geehrt." Ja, ihr ward die Aufsicht über die Töchter des Hauses anvertraut. Hiebei bewies sie, wo es nöthig war, dieselben einzuschränken, „eine heilige Strenge und zugleich wohl überlegte Klugheit." Ihr verdankte Monica Viel.

Als Monica erwachsen war, ward sie an Patricius verheirathet. In dieser Ehe betrug sie sich gegen den heidnischen Ehemann, wie es einer christlichen Ehefrau geziemte. Er war, wie wir wissen, äusserst reizbar, heftig, sinnlich. Diesen Fehlern setzte sie die Gewalt derSanftmuth entgegen. Gefällig, gehorsam, seine ehelichen Untreuen mit Geduld ertragend, liess sie auch die Launen seiner Heftigkeit ausbrausen und — schwieg. War er wieder zu sich gekommen, ruhiger geworden, dann machte sie ihm liebreiche

Vorstellungen. Mit diesem Betragen wurde sie auch Andern ein Muster. Wenn Frauen, deren Ehemänner nicht einmal so heftig waren, die Spuren der Schläge zeigten und ihre Gatten anklagten, so sagte sie ihnen offen, sie möchten nur die Schuld ihrer eigenen Zunge beilegen; und wenn jene, die die Heftigkeit des Patricius kannten, sich dann wunderten, wie Monica sich niemals über Misshandlung zu klagen habe, da schilderte sie die Weise, wie sie ihren Gatten behandle. Die nun ihrem Rathe folgten, befanden sich sehr wohl dabei. Sie hatte überhaupt die schöne Gabe, „dass sie unter allen uneinigen und zwiespaltigen Seelen, wo sie vermochte, als die Friedensstifterin sich darstellte." Ihr Hauptbemühen war aber, ihren Gatten für Gott zu gewinnen — nicht sowohl mit Worten, als durch die Reinheit ihres Wandels, durch die Demuth ihres Herzens, durch die vollendete Hingebung an ihre häuslichen Pflichten. Es konnte ihr nicht fehlen. Im Jahre 370 wurde er Katechumen. „Nun, seitdem er gläubig geworden, hatte sie an ihm nichts mehr zu beklagen, was sie an ihm, da er noch ungläubig war, ertragen hatte." Da starb Patricius im Jahr 371.

Das waren Augustins Eltern. Er hatte noch einen Bruder, Navigius, und eine Schwester, deren Namen uns unbekannt.

Von seiner Geburt an bis zum Tode seiner Mutter, die im Jahre 387 starb, hat uns Augustin sein Leben, seine Erziehung und Entwickelung dargestellt in seinen Bekenntnissen. Sie bilden die Grundlage der folgenden Darstellung.

Augustinus ward zeitig in die Schule geschickt. Es war der Wunsch beider Eltern, dass er in den Wissenschaften einen glücklichen Fortgang haben möchte: seines Vaters, der ihn dereinst in der Welt wollte angesehen wissen, und seiner Mutter, „weil sie die gewöhnlichen wissenschaftlichen Studien nicht nur für unschädlich, sondern selbst einigermaassen für förderlich hielt, um künftig zu Gott zu gelangen."

In der Schule hatte Augustinus anfangs wenig Freude. Nicht dass es ihm an Gedächtniss und Fassungsgabe gefehlt hätte; aber dem lebhaften Knaben war der Elementar-

unterricht gar zu trocken; ihn lockte der Ball und ähnliche Spiele. Darüber ward er bestraft, und die Lehrer hielten ihn hart. Das änderte sich, als der Unterricht aus dem rein formalen Gebiet heraustrat. An dem lebendigen Stoff, der nun die Grundlage des Unterrichts wurde, entzündete sich sein Geist und seine Phantasie. Virgil ward sein Liebling. Mit Lust folgte er den Irrfahrten des Aeneas, mit heissen Thränen beweinte er Dido's Tod, die sich aus Liebe ermordete. Bei seinen Darstellungen wurde er beklatscht; man ahnte in ihm einen künftigen Dichter. Mit der griechischen Sprache hatte er dagegen seine Noth. Alle Lust fehlte ihm, sie zu lernen. Wir begreifen das bei seiner Abneigung gegen allen Elementarunterricht. Die lateinische Sprache hatte er gelernt „durch Achtsamkeit, ohne Furcht und Qual, sogar unter dem Kosen der Ammen, unter den Scherzen derer, die ihn anlächelten, und unter der Fröhlichkeit derer, die mit ihm spielten.“ Und doch machte ihm die Grammatik schon Mühe. Nun sollte er gar noch eine ganz fremde Sprache erlernen. So lieb ihm Virgilius war, Homer war ihm „bitter.“ „Ich glaube wohl,“ bekennt er, „dass griechischen Knaben Virgilius ebenso vorkommen mag, wenn sie denselben in der Art studiren müssen, wie ich jenen; denn die Schwierigkeit überhaupt, eine fremde Sprache zu erlernen, beträufelte mit Galle alle griechischen Süssigkeiten der fabelhaften Mährchen. Ich kannte die Worte nicht, und mit grausamen Schrecken und Strafen drangsalte man mich heftig, dieselben zu lernen.“ Nicht minder war „Eins und Eins ist Zwei, und Zwei und Zwei sind Vier,“ ihm „ein verhasstes Lied.“ Ihm war „das süsseste Spiel ein hölzernes Pferd voll bewaffneter Leute, Troja's Brand und Kreusa's Schatten.“

Es sind diese Bekenntnisse nicht ohne Bedeutung. Es geht aus ihnen des Augustinus geistige Richtung hervor. Sie war, wenn wir sie mit Einem Worte bezeichnen sollen, eine romantische: daher seine Abneigung gegen alles Formale, gegen die Philologie, gegen die Mathematik. Man kann das einen Fehler nennen, sofern es ihn an einer gründlichen Durchbildung hinderte und sofern doch kein

Stoff sich wahrhaft bemeistern lässt ohne seine Form; es leuchtet aber anderseits auch ein gesunder, kernhafter, grosser Sinn hervor, der ihn nie im Leben verliess: jene Tendenz nämlich aufs Reale, jener Drang, der sich nie an der Form als solcher genügen lassen konnte, sondern immerdar einen lebendigen Inhalt, einen Stoff für Geist und Herz verlangte. Diese Richtung ist in Augustin eine fundamentale. Ohne sie kann man den grossen Mann nicht begreifen; sie ist der Schlüssel zu seinem Verständniss. Wenn er auf diesem Gebiete ist, da ist er zu Hause, ist er in seinem Elemente, hier hat sein Geist Adlerschwingen. Kein Wunder daher, wenn wir lesen, dass er jetzt grosse Fortschritte gemacht habe.

Diese Richtung hat sich in Augustin stets erhalten, und nicht bloss erhalten, sondern auch gesteigert, und nicht bloss gesteigert, sondern auch gereinigt, veredelt, geheiligt. Statt des weltlichen, oft nur erdichteten, jedenfalls profanen Stoffs wurde später die Wahrheit der göttlichen Offenbarung die Nahrung seines nach Leben dürstenden Geistes. Und wenn der Mann nun, der wiedergeborne Mann, beim Rückblick auf seine Jugendbildung, schmerzlich bedauert, dass seine zarte Seele mit solch' unheiligem Stoff angefüllt worden sei, statt mit dem Stoff der heiligen und göttlichen Offenbarung, so können wir ihm hierin nicht ganz widerreden. „Nicht die Worte" (d. h. die Form des Stoffes, in der dieser geboten wurde), „nicht die Worte," sagt er, „klage ich an, denn dieselben sind gleichsam auserlesene und köstliche Gefässe, sondern den Wein des Irrthums, welcher in denselben uns von berauschten Lehrern zugetrunken wird, und dennoch lernte ich dieses gern; ich Armer freute mich darüber und ward darob ein hoffnungsvoller Knabe genannt.... Traun, war das alles nicht Rauch und Wind? Gab es denn nichts Anderes, wodurch mir Verstand und Zunge geübt werden konnte? Dein Lob, o Herr, Dein Lob durch die heilige Schrift hätte das Rebgeschoss meines Herzens in die Höhe ziehen sollen; nicht aber hätte es sich

müssen hinreissen lassen durch eitele Tändeleien, eine schändliche Beute der flüchtigen Vergangenheit. Ja, man opfert den abgefallenen Engeln nicht bloss auf eine Art!... Aber wehe dir! Strom menschlicher Sitte, wer mag dir Widerstand leisten? Wie lange wird es währen, bevor du austrocknest? Wie lange willst du Eva's Söhne in das grosse, schreckliche Meer hinauswälzen, das selbst die kaum durchfahren, welche das Schifflein des Glücks bestiegen?... Schau, Herr Gott! und schaue mit Geduld, wie sorgfältig der Menschen Kinder die Regeln der Sprache beachten, wie sie aber die ewigen Regeln des unsterblichen Heils vernachlässigen. Ja, so weit geht's, dass, wenn ein Schüler oder Lehrer den grammatischen Regeln zuwider spricht, er mehr Anstoss gibt, als wenn er Deinem Gebote zuwider, obgleich selber ein Mensch, den Menschen hasst.... Diess," klagt Augustinus mit Wehmuth, „diess war der Tummelplatz, wo ich mich vor einem Sprachschnitzer mehr fürchtete, als ich mich vor dem Neid wider die in Acht nahm, welche dergleichen nicht machten, während ich sie beging." —

Von Tagaste wurde Augustinus nach Madaura, einer grösseren benachbarten Stadt, in die Schulen geschickt, wo er Unterricht in den schönen Wissenschaften und der Redekunst empfing. Sechszehn Jahr alt, nahm ihn sein Vater wieder heim. Ein Jahr blieb er zu Hause: er sollte sich auf die hohe Schule zu Karthago vorbereiten. Sein Vater wollte Ruhm an ihm erleben und that darum über Vermögen.

Ehe wir ihn aber dahin begleiten, bleibt uns noch übrig, den innern Seelenzustand des Knaben und Jünglings bis anher ins Auge zu fassen. Wie wir bereits sahen: es war in ihm ein grosser Lebensdrang. Da war es zuerst das Spiel, das ihn lockte, das ihn dann zu allerlei Unarten und Naschereien verführte, dann Ruhmsucht, dann Ungebundenheit, dann Sinnlichkeit. Nach den Jahren gestaltete sich der Drang, und die Entwickelung hatte den gewöhnlichen Gang solcher Naturen, so lange sie noch nicht wiedergeboren sind durch den Geist Gottes. Wir müssen es sagen: Augustinus war nicht besser, aber auch nicht schlechter, als

die Meisten, und seine Fehler waren die Fehler einer lebenskräftigen Jugend in ihrer Kreatürlichkeit. Er aber, von seinem Standpunkte aus, auf dem er nachher stand, hat sie mit ganz anderen Augen betrachtet und mit einem ganz anderen Maasse gemessen, als die meisten Menschen vom Standpunkt ihrer Natürlichkeit aus sie betrachten und messen. Er ist seinen Fehlern nachgegangen bis auf den Grund; es ist schmerzlich, was er dabei herausbringt, aber — nicht unwahr; und um so schmerzlicher ist es, als eben nicht ihn allein betrifft, was er sagt. Es ist ein grosser Irrthum, wenn man aus den bitteren Anklagen, die Augustinus gegen sich erhebt, schliessen wollte, der Grund derselben — seine Fehler — seien ganz besondere, ganz seltene, ganz ungeheure gewesen, die ihm allein zukämen. Sie waren vielmehr solche, wie sie den Meisten anhaften, im Schwange sind, aber von den Meisten sogar als unbedeutend, als klein, angesehen werden. Nur er hat sie unter einen andern Gesichtspunkt gestellt, sie gerichtet als vor dem Auge Gottes. Aus Mehrerem nur Einiges. Augustinus spielte gern, wie wir wissen. Beim Spielen eignete er sich oft, „von eitler Sehnsucht nach Vorrang besiegt, durch Betrug" den Sieg zu. Wenn nun die Andern es eben so machten und er sie ertappte „bei eben dem, was er doch selbst ihnen that," wollte er es nicht gelten lassen und ward ungehalten; umgekehrt, wenn man ihn darüber ertappte, wollte er lieber „zürnen, als nachgeben." — Man weiss, wie das geht. — „Ist aber diess," ruft Augustinus aus, „kindliche Unschuld? Nein, o Herr, sie ist es nicht; sie ist es nimmermehr, mein Gott! Es ist vielmehr das Nämliche, welches von Erziehern und Lehrmeistern, von Nüssen, Kügelchen und Sperlingen übergehet zu Obern und Fürsten, zu Gold, Beute und Sklaven. Im Fortgange zu späteren Jahren gehet diess Alles auf dieselben über, wie auf die Ruthe schlimmere Strafen folgen. Das Zeichen der Demuth stelltest Du also nur durch die kindliche Leibesgestalt dar, da Du sprachest: den Kindern ist das Himmelreich." So erzählt er ein andermal, wie er einst mit andern Buben aus blossem

Muthwillen, ja aus Schadenfreude Birnen vom Baume eines Nachbars abgeschüttelt habe, da ihn doch die Frucht nicht reizen konnte, weil der väterliche Garten sie weit besser hatte. Es ist ein nächtlicher Unfug, wie vielfach geschieht. Augustinus prüft aber, sezirt gleichsam diese That weitläufig, und findet darin schon die Frucht völliger Abkehr von Gott.

Mit den Jahren des Jünglings wurde der Lebensdrang zum Liebesdrang; aber weil Gott noch nicht in ihm wohnte, liebte er die Kreatur und versank in Sinnlichkeit. „Der Liebe heitere Klarheit vermochte ich nicht zu unterscheiden vom Dunkel der Wollust. In Verwirrung gährte beides durch einander; das schwache Alter zum Abgrunde der Begierden hingerissen, versank in dem Pfuhl der Laster. Dein Zürnen über mich, mein Gott, war stark geworden, doch ich wusste es nicht. Ich war taub geworden unter dem Klirren der Fesseln meiner Sterblichkeit, zur Strafe des Stolzes meiner Seele, und ich entfernte mich noch weiter von Dir, und Du duldetest es, und ich warf mich umher, ergoss mich und zerfloss und brauste auf in meiner Unzucht, und Du schwiegst!" Es war in seinem sechszehnten Jahre, „als der Wollust Wahnsinn über ihn das Szepter schwang und er ihr gänzlich die Hand bot." Besonders, von seinem sechszehnten aufs siebenzehnte Jahr, da er zu Hause in Unthätigkeit war," da überwuchsen sein Haupt die Dornen der Lust, und keine Hand war da, die sie ausraufte." Doch — die fromme Mutter ward die Gefahr inne. Sie warnte ihn mit dringender Inständigkeit, ja nicht unzüchtig zu leben. Aber schon war der junge Afrikaner so weit, dass ihm das eine Grille zu sein schien, „eine Weiberermahnung, der zu folgen er sich geschämt haben würde." „Und ich ward lasterhafter, um nicht getadelt zu werden, und wenn es keine Gelegenheit gab, es den Verlorenen gleich zu thun, dann gab ich vor, begangen zu haben, was ich nicht that, um nicht desto verächtlicher zu erscheinen, je unschuldiger ich war, und nicht für desto niedriger gehalten zu werden, je reiner ich lebte." So ergab er sich der Sünde, nicht nur hingerissen von böser Lust, sondern

auch — von falscher Scham, diesem verderblichen Roste, der junge Herzen so oft anfrisst und sie verderbt.

In diesem chaotischen, unruhigen, wilden Treiben konnte aber Augustinus keine Ruhe finden; denn eben das war die Frucht des Genusses der Sünde, dass er, nachdem er die lachende Schale erbrochen, ihren faulen Kern fand. Oder vielmehr, nicht nur als Frucht der Sünde, sondern eben so sehr auch als gnädiges Strafgericht Gottes erkannte er es, „dass Gott der Herr voll Erbarmen schreckend mit bitterster Rüge ihm all' seine unerlaubte Lust besprenge, damit er streben sollte, vorwurfslose Lust zu suchen, Ihn, nämlich den Herrn, der da schlägt um zu heilen, und tödtet, damit wir nicht ihm fern sterben," ja, dieses Gericht findet Augustinus „von den Ruthen der Lehrer bis zu den Qualen der Märtyrer." Ueberall mischt die Vorsehung „die heilsame Bitterkeit, dadurch sie uns zurückführt von der verderblichen Ergötzung, durch die wir gewichen sind von Gott."

Diess war die Erfahrung, die Augustinus von der Sünde machen sollte und ganz machen sollte, um ganz von ihr zu genesen. Diese Erfahrung ist allerdings eine Macht, aber nur eine negative; sie kann dem Menschen den Fluch, aber nur den Fluch der Sünde zeigen; ihn davon heilen, ihn herausreissen, ihm ein neues Prinzip eingiessen kann sie nicht. Dazu bedarf es einer positiven Macht. Auch diese steht ihm schützend zur Seite und hat schon die Flügel über ihn ausgebreitet, während er dem Verderben mit offenen Armen noch zueilt.

Augustinus war dem Herrn geweiht „schon im Mutterleibe, und mit dem Zeichen seines Kreuzes bezeichnet und mit seinem Salze gewürzt." In dieser Art ward er nach damaliger afrikanischer Sitte alsbald zum Katechumenen geweiht. Wir kennen nun die positive Macht, in deren geheimnissvollem gnadenreichem Grunde Augustinus's Leben eingesenkt war. Wir haben ihre Schwelle bereits überschritten. Diese heilige Macht wurde ihm sein besseres Selbst und liess nicht ab von ihm und trat, zurückgedrängt durch Sünde, doch immer wieder, und dann nur um so

leuchtender, in den Vordergrund seiner Seele. Und wenn sie in Augustinus schwieg, in ihm übertäubt wurde, so sprach, mahnte und bat sie durch Mutter Monica, und Nichts, ja nicht einmal der Vater, als er noch Heide war, konnte „die Herrschaft der mütterlichen Frömmigkeit“ ganz überwinden.

Wie nun diese Macht in und über ihm immer mehr zur freien Macht seines Lebens wurde: das ist seine religiöse Entwickelung, bis er Christ wurde. Wir geben ihren Spuren nach.

Als Kind ward Augustinus einst vom Magenkrampfe plötzlich befallen, fast dem Tode nahe; da verlangte er mit tiefer Gemüthsbewegung und mit wahrem Vertrauen die Taufe. Schon eilte die Mutter, Anstalt zu treffen, als er genas. Nach der Ansicht Vieler jener Zeit wurde nun das Sakrament „der Reinigung“ aufgeschoben. Die Mutter wusste, „wie grosse Fluthen von Versuchungen ihm noch im Knabenalter bevorstehen und wollte ihnen lieber das irdische Theil überlassen, in dem er später umgewandelt werden sollte, als Gottes Bild selbst in ihm.“ Diese Ansicht hat übrigens Augustinus missbilligt, wie sie auch später von der ganzen Kirche gemissbilligt wurde, da sie auf einem rein subjektiven Begriff der Taufe beruhte.

In der Schule, wenn der Knabe Schläge erhielt, flehte er zu Gott „in nicht kleiner Bewegung, dass er keine Schläge bekäme.“ Noch mehr: Er konnte sich das Zeugniss geben, „dass er im innerlichen Wesen die Unverderbtheit seines Sinnes gehütet, Sorge für seine Wohlfahrt getragen habe, dass selbst im geringen Gegenstande Wahrheit ihm angenehm gewesen, Freundschaft ihm wohlgethan und er Schmach, Verworfenheit und Unwissenheit geflohen habe.“ In dem Allem sah er nichts Anderes als „Wahrzeichen der verborgenen Einheit, aus welcher er herstammte,“ die Fusstritte Gottes, der ihm im Guten wie im Schlimmen nachging. Und sie waren es. —

Wir folgen nun Augustinus nach Karthago, wo er seine Studien fortsetzte. Den Knaben und angehenden

Jüngling haben wir kennen lernen: seinen Geist und seine Entwicklung nach ihren verschiedenen Momenten haben wir auseinandergelegt und angeschaut. Es geht nun so fort: in derselben Richtung, nach denselben Momenten, nach der Sünde wie nach der Gnade, im Guten wie im Bösen; nur tritt jedes Moment noch entschiedener hervor, noch kräftiger, in gesteigerter Weise.

Und so geht es fort bis zu seiner Bekehrung, wo sein subjektiver Drang in der Realität des Christenthums endlich Frieden gefunden hat.

Im Jahre 371, demselbigen, in welchem sein Vater, bald nachdem er getauft worden war, starb, ward er nach Karthago gesandt, wo er sehr unterstützt ward von Romanianus, einem angesehenen Bürger von Tagaste, dessen er später oftmals in Liebe gedenkt.

In der üppigen Stadt legte er sich besonders auf die Beredsamkeit; bald glänzte er als einer der ersten. Den Aristoteles, der von den Gelehrteu der hohen Schule daselbst sehr gerühmt wurde, las er, wie er sich rühmt, mit Leichtigkeit. Nebenbei trieb er Logik, Mathematik, Geometrie, Tonkunst u. s. w. Selbst Sterndeuterei zog seinen romantischen Sinn an; den Büchern der Nativitätsteller war er, so sagt er selbst, sehr ergeben.

Das waren seine Studien. Wir schildern nun sein L e b e n in Karthago. Wie auf allen hohen Schulen, so gab es auch in Karthago junge Studirende, die sich eine Ehre darin suchten, die gute Sitte zu verachten und zu zerstören. Augustinus nennt sie „Zerstörer.“ Man könnte sie, um einen modernen Ausdruck zu brauchen, mit den Renommisten vergleichen, die besonders in der Mitte des vorigen Jahrhunderts einige deutsche Hochschulen so berüchtigt machten. Augustinus hielt sich zu ihnen und freute sich zuweilen ihrer Freundschaft, stand aber doch innerlich zu hoch, als dass er sie nicht heimlich verabscheut hätte. Er sagt diess offen. Dagegen erfüllten Spiel und sinnliche Liebe mehr und mehr sein Herz. Der Jüngling, der schon als Knabe am Ball sich ergötzt, später Dido's Schicksale mit Thränen beweint hatte, wurde in Karthago ein leidenschaftlicher

Freund der tragischen Bühne. Die Schauspiele rissen ihn dahin; „sie waren ja angefüllt," äussert er sich, „mit Bildern meines Elends und Zunder für meine Brunst." In spätern Jahren hat er ernst, fast hart, über diese Schauspielsucht sich ausgesprochen. Wenn er aber findet, dass dieser Sucht ein Mangel an innerer Realität wie an Vollgehalt des Lebens zu Grunde liege, so hat er sicher nicht aus dem Leeren gesprochen. Er spricht unter Anderm vom Schmerz, der bei dem Anblick der Trauerszenen im Zuschauer erweckt wird. Der Schmerz hat nun eben die Bedeutung, dass er schmerzen soll; man flieht ihn naturgemäss. „Gleichwohl wünscht der Zuschauer den Schmerz, den das Zuschauen hervorruft; der Schmerz selber ist seine Lust. Bleibt man frei vom Schmerz, alsdann geht man verdriesslich und tadelnd heim; wird aber der Schmerz angeregt, dann bleibt man gespannt sitzen und weint vor Behagen. Ist das nicht ein kläglicher Wahnwitz?" Man sieht, was Augustinus meint. Er sieht nur Unwahrheit, Unnatur, Unsittlichkeit. Er geht noch weiter. Der Schmerz über das Elend Anderer soll zum Mitleid, zum Mitgefühl führen. „Was ist aber das für ein Mitgefühl, bei dem der Zuschauer nicht zur Hülfeleistung aufgefordert, sondern lediglich eingeladen wird, sich dem Schmerze hinzugeben!" Wiederum, nach unserem Vater, eine Unwahrheit, Unnatur. „Ich Aermster!" ruft er darum aus, „ich liebte damals die Betrübniss und suchte Stoff, um mich zu betrüben, indem mir bei fremdem, erdichtetem und vorgegaukeltem Leide desjenigen Schauspielers Darstellung am meisten gefiel, am mächtigsten mich anzog, der mir die meisten Thränen zu entlocken wusste. Aber was war das für eine Liebe des Schmerzes! Denn ich wünschte nicht dasjenige zu leiden, was ich dargestellt sehen mochte; sondern gleichsam nur auf der Oberfläche rieb ich mich, wenn ich es geschauet und vernommen hatte; hierauf folgte aber, wie bei denen, welche sich mit den Nägeln kratzen, entzündete Geschwulst, Schwären und abscheulicher Eiter. Solch' ein Leben, war's ein Leben, o mein Gott?"

Nebst dem Schauspiel war es die Liebe, die sein Herz gefangen hielt. „Ich wünschte zu lieben, um geliebt zu werden.“ Er fühlte eine Leere, je länger je mehr; er hatte „Mangel inwendig an innerer Speise,“ und „je leerer, desto ekelhafter war's mir.“ Er fühlte sich nicht wohl, er wollte die Leere füllen. Seine Seele hatte aber Gott noch nicht gefunden; da „warf sie sich geschwürvoll draussen hin, begehrlich nach der Reibung sinnlicher Berührung.“. Und er ward geliebt, freudig liess er sich umstricken von den Banden, „auf dass er gepeitscht würde mit den glühenden Eisenruthen der Leidenschaft, des Argwohns, der Furcht, des Zornes und Zwistes“. Man sieht: wiederum das alte Lied, die alte Erfahrung von dem Genuss der Sünden! „Mein Gott, meine Barmherzigkeit, ruft er darum aus, mit welcher Galle hast Du mir in Deiner Güte diese Lust besprengt.“

Im Jahr 372, als er achtzehn Jahre alt war (man denke an Afrika's Klima), that er sich eine Beischläferin zu. Es war eine Verbindung, der er, ohne eheliches Band, doch Treue bewahrte, wobei er wenigstens erfuhr, „welch ein Abstand sei zwischen einem, in der Absicht, Kinder zu erzeugen, eingegangenen Eheverein und dem Vertrage wollüstiger Liebe, wo Kinder nur wider Wunsch geboren werden, obgleich die Geborenen uns sie zu lieben nöthigen.“

Mit dieser Beischläferin erzeugte er einen Sohn, den er Adeotatus nannte. Er lebte dreizehn Jahre mit ihr und enthielt sich während dieser Zeit aller andern Buhlschaften. Sein Sohn zeigte frühe grosse Gaben und machte dem Vater im Leben und im (frühzeitigen) Tode viel Freude.

Augustinus war so dahin gegangen bis jetzt in der Liebe und Lust der Welt; aber im Hintergrunde seiner Seele weinte sein besseres Selbst und harrte, eine seufzende Kreatur, ihrer Erlösung: wir kennen die heilige Macht, in die sein Leben eingesenkt war. Augustinus kam immer mehr zu dürsten nach Wasser des Lebens.

In seinem Studium der Beredsamkeit war er nach der eingeführten Lehrordnung zu des Cicero Schrift, Hortensius (die nicht auf uns gelangt ist), gekommen. Sie machte einen

grossen Eindruck auf ihn; Cicero sprach darin von der Philosophie, nicht der Schulphilosophie, der Philosophie dieser oder jener Sekte, sondern von der allgemeinen, wahren Philosophie. Augustinus überkam eine Ahnung von der Wahrheit. Es ist ergreifend, wie er das schildert. „Diess Buch," also äussert er sich, „wandelte meine Neigung und wandte zu Dir, o Herr, meine Bitten und veränderte meine Wünsche und mein Verlangen. Alle eitle Hoffnung ward mir plötzlich zum Ekel und mit unglaublichem Herzensdrange sehnte ich mich nach der Weisheit Unsterblichkeit; ich begann schon mich zu erheben, um zu Dir zurückzukehren. Nicht um meine Sprache zu verfeinern, studirte ich wiederholt diess Buch, auch nicht für die Redekunst, sondern für das, was es aussprach, schöpfte ich überzeugende Lehre. Wie brannte ich, mein Gott, wie brannte ich vom Irdischen, zu Dir zurückzufliegen; ich wusste nicht, was Du mit mir vorhattest. Denn bei Dir ist Weisheit. Und zur Liebe zur Weisheit — zur Philosophie feuerte mich diese Schrift an. Und das vorzüglich freute mich, dass ich darin nicht aufgefordert ward, diese oder jene Schule, sondern die Weisheit selber, wie sie sich auch zeigen möchte, zu lieben, zu suchen, zu erreichen und fest umarmt zu halten. Ich ward entzündet und entbrannt." So weit Augustinus. Eines aber befriedigte ihn nicht in der Schrift, ja verletzte ihn, das: „dass Christi Namen nicht in ihr war." Wunderbar! Wie abwegs er auch geht, er kann ihn doch nie ganz lassen den Christus, in dessen heiliger Macht sein Leben nun einmal von Mutterleibe an ruht. „Diesen Namen hatte ich nach Deiner Barmherzigkeit, o Herr, diesen Namen meines Heilandes, Deines Sohnes hatte mein zartes Herz noch mit der Muttermilch eingesogen und tief eingeprägt behalten, und was ohne diesen Namen war, und war's auch noch so gelehrt, ausgefeilt und wahrhaft, riss mich nie gänzlich dahin."

Man sieht, das Höchste vermisst er doch in seinem Cicero, das Höchste, was ihm nachging, von den ersten Anfängen seines Lebens. Einmal entzündet zum Forschen der

Wahrheit und dabei wie durch eine heilige Macht in seinem Innern, der er nicht los werden konnte, hingewiesen auf die Offenbarung, wandte er sich nun zur heiligen Schrift, „um zu sehen, was damit wäre.“ Es war ein grosser Entschluss, dass er nun einmal mit freiem Bewusstsein sich an den Inhalt der Offenbarung machen wollte. Aber es ging nicht so leicht, nicht so schnell, als er meinte. Es war noch Vieles dazwischen, noch eine grosse Kluft zwischen ihm, wie er damals war, und der heiligen Schrift nach Form und Inhalt: eine Kluft, dass er nicht konnte zu ihr hinüber, sie nicht zu ihm herüber. Doch — hören wir ihn selbst. „Siehe, sagt er in unnachahmlichen Worten, ich sah, was den Hoffärtigen verborgen und den Kindern nicht enthüllet ist, im Beginne so niedrig, im Fortschreiten so erhaben und von Geheimnissen umschleiert; allein ich war der nicht, welcher hinzuzutreten oder den Nacken zu beugen vermochte, um ihre Bahn zu gehen. Sie erschien mir unwürdig, wenn ich sie mit des Cicero's Würde verglich. Meine Aufgeblasenheit zog sich vor ihrem Maasse zurück und die Schärfe meines Verstandes drang nicht ein in ihr Inneres. Allein sie war es, die mit den Kleinen wächst: ich aber verwarf es, ein Kleiner zu sein und dünkte mich gross in meinem Uebermuthe.“ In diesen Worten hat er den Grund aufgedeckt, warum die heilige Schrift ihm ein Buch war mit sieben Siegeln verschlossen, warum sie es so Vielen noch jetzt ist. Man muss das Seinige aufgeben und dran geben an das Göttliche, wie Maria, wenn man es erfassen will. Nur den Demüthigen gibt Gott Gnade.

So weit war freilich Augustin noch nicht gekommen. Er will das Himmelreich mit Gewalt an sich reissen; mit der ganzen Anmassung seiner Subjektivität, mit allen Ansprüchen seiner Selbstweisheit stellt er sich der Wahrheit gegenüber. Lassen wir ihn nur diese Wege gehen! Sie gehören auch zu seiner Erziehung. Sie sind noch ein nothwendiger Durchgangspunkt für ihn. Wenn er diese Wege gegangen ist und nicht gefunden hat, was sein Lebensdurst gesucht, dann wird ihm auch diese Hülle fallen, auch

dieser Schein ihm schwinden; dann erst, aber dann wahrhaft ist er reif für das Verständniss des Christenthums. Doch — wir greifen vor. Also in unaufgeschlossener Sprödigkeit steht die heilige Schrift ihm gegenüber. Sie ist ihm zu klein — nein, sie ist ihm vielmehr zu gross. Er will Wahrheit, aber andere als die der heiligen Schrift; Wahrheit, die sich stolz und triumphirend als solche ankündet und jeden in hochtrabenden Worten zu sich einlädt. Er will nicht die keusche Jungfrau, er will das stolze, prangende Weib, oder gar die Buhldirne. Das will Augustin, das ist sein Standpunkt. Es kann nicht fehlen, dass er solche Wahrheit findet. Die Welt hat deren genug.

Wir sind nun in die Periode getreten, wo Augustinus in die Sekte der Manichäer verfiel. Diese Manichäer waren, wie er selbst sagt, „die rechten Vogelsteller für solche Vögel, wie er war, und hatten den rechten Leim dazu.“ Ihr drittes Wort war: „Wahrheit und wiederum Wahrheit.“ Ihr Leim war gebildet „aus der Mischung der Sylben von dem Namen Gottes und des Herrn Jesu Christi, sowie dem unsers verheissenen Trösters, des heiligen Geistes. Diese Namen wichen nicht aus ihrem Munde, allein bis auf den Ton und den Laut der Zunge war das übrige Herz an Wahrheit leer.“ Man denke sich nun einen Mann wie Augustinus, voll Drang nach Wahrheit, so sehr, dass er schon damals von sich sagen durfte: „Wahrheit, Wahrheit, wie innig seufzt das Mark meines Herzens nach dir;“ zugleich voll wissenschaftlichen Stolzes — und dann die Sprache dieser Häretiker: „ohne irgend eine abschreckende Autorität durch die reine Vernunft jeden, der ihnen folge, zu Gott hinzuführen und von allem Irrthum zu befreien,“ wogegen die Christen, wie die Manichäer sagten, „nur durch Aberglauben in Furcht gehalten und genöthigt werden, für wahr anzunehmen, wofür sie keine zureichende Gründe hätten.“ (Was es damit auf sich habe, werden wir später sehen; es sind die gewöhnlichen, zum hundertsten Mal gegebenen Versicherungen aller Schulen- und Sektenstifter). Kann man sich nach solchen Versicherungen noch über den Schritt des jungen Mannes wundern? „War eine solche Sprache, schreibt er später an Honoratus,

nicht geeignet, jeden zumal wissbegierigen Jüngling anzulocken, besonders wenn derselbe durch Schulstreit gelehrter Männer schon stolz und geschwätzig geworden? Ein solcher war ich damals, ein Jüngling, der die Religion seiner Eltern fast als alte Weibermährchen verachtete und sehnlichst nur den versprochenen Aufschluss wünschte, aus welcher Quelle die lautere Wahrheit geschöpft und erhalten werden könnte.“

Es ist noch ein anderer Grund, wesswegen Augustinus an dem Manichäismus hing und so lange hing; es ist ein praktischer. Nebstdem, dass diese Irrlehre eine tiefere Erkenntniss den Eingeweihten versprach, dass sie durch ihre sinnliche Vorstellungsweise seine aufgewachte Phantasie zu ergreifen wusste, half sie ihm auch beim bittern Gefühl des Bösen in seiner Seele auf die leichteste Art darüber hinweg, indem sie das Böse nicht als das Werk seines eigensten Willens, sondern als einer ihm fremden Natur darstellte, auf die so zu sagen nun die ganze Schuld fiel.

Monica, die Mutter, weinte über diese Verirrung des Sohnes „heisser als Mütter den leiblichen Tod betrauern.“ Da tröstete Gott sie in einem Traum. Ihr war, als stände sie auf einem Richtscheit und es erschien ihr ein glänzender heiterer Jüngling, der sie anlächelte. Und er fragte sie, warum sie so tief trauere. Als sie nun zur Antwort gab, es sei ihr Sohn, über dessen Abfall sie weine, hiess er sie ruhig sein und um sich sehen. „Wo du stehst, steht auch er.“ Und als sie umschaute, schaute sie Augustin, wie er auf dem nämlichen Richtscheit steht mit ihr. Sie erzählte diesen Traum dem Sohne. Als dieser ihn aber deuten wollte, dass sie nun zu seiner Lehre übergehen würde, erwiederte sie rasch: „nein, nein, mir ist nicht gesagt: wo er, da bist auch du, sondern: wo du bist, ist auch er.“ Augustinus bekennt: diese Gegenwart des Geistes, mit der sie das gesagt, habe ihn mehr noch betroffen, als der Traum selbst. Auch ein Anderes tröstete Monica. Sie wandte sich an einen Bischof, der auch einst Manichäer gewesen, mit der Bitte, er möchte sich mit ihrem Sohne unterreden und ihm seine Irrthümer widerlegen. Weislich lehnte diess der Bischof vor der Hand

ab; er kannte Augustinus „als aufgeblasen von der Neuheit jener Ketzerei;“ er fand, dass jetzt in ihm noch kein Boden für Belehrung sei; „lasse es aber, setzte er hinzu, bete für ihn zum Herrn, so wird er schon selbst durch eigenes Lesen und Erfahren finden, in welchem Irrthum er sich befindet.“ Zugleich erzählte er ihr aus seinem eigenen Leben, wie er selbst früher eifriger Manichäer gewesen sei, ihre Bücher nicht allein gelesen, sondern auch abgeschrieben habe, es sei ihm aber hintennach, ohne dass Jemand wider ihn disputirt oder ihn widerlegt habe, klar geworden, wie sehr man diese Sekte fliehen müsse und er sei ihr entflohen. So sprach und tröstete der Bischof. Als aber Monica immer noch nicht ablassen wollte und immer in ihn drang, er möchte doch mit ihrem Sohn reden, sprach er, halb unwillig: „geh hinweg von mir; so wahr du lebst, es ist unmöglich, dass der Sohn solcher Thränen verloren gehe.“ Diese Worte, sagt Augustinus, habe seine Mutter ergriffen, „als wäre es eine Stimme vom Himmel gewesen.“

Als Manichäer lebte Augustinus in jenem innern Widerspruch, der überall ist, wo der Mensch in Jesus Christus die wahre Versöhnung und den Frieden noch nicht gefunden hat. „Neun Jahre, klagte er, vom 19. Jahre meines Alters bis zum 28sten, wurde ich irre geführt und führte Andere irre, war dort stolz, hier abergläubisch und nichtig in allem. Dort suchte ich den eiteln Ruhm vor dem Volke bis zu theatralischem Beifallshaschen, hier strebte ich mich wieder von diesem Unrathe zu reinigen, indem ich denen, die Auserwählte genannt wurden, Speise darbrachte, um daraus in der Werkstatt ihres Magens Engel und Götter zuzubereiten, mittelst deren wir befreit würden.“

Augustinus war damals (375) nach Tagaste heimgekehrt, wo er die Sprachkunde lehrte. Eine schwere Heimsuchung traf ihn da. Er hatte einen überaus theuern Freund gewonnen. Als Knaben waren sie mit einander aufgewachsen, zusammen zur Schule gegangen, zusammen hatten sie gespielt. Freilich, sagt Augustinus in einer spätern Zeit, „auch diese Freundschaft war keine wahrhafte, denn es gibt keine

wahre, als wenn du, mein Gott, dieselbe knüpfest unter denen, welche dir anhangen, die in unsere Herzen ausgegossen ist durch den heiligen Geist." Augustin hatte den Freund zum Manichäismus verleitet. Plötzlich erkrankte er. Und da man an seiner Genesung verzweifelte, ward er, ohne es zu wissen, getauft. Augustinus spottete darüber, als der Freund wieder zu sich kam; der aber mahnte ernstlich davon ab. Bald darauf starb er als gläubiger Christ.

Von ungeheurem Schmerze ward Augustin über diesen Verlust ergriffen. „Alles, was ich erblickte, war Tod. Mein Vaterland ward mir zur Qual, zum tiefsten Leiden mein Vaterhaus. Ueberall suchten meine Augen nach ihm; aber er ward mir nicht wiedergegeben; ich hasste Alles, weil er nicht dabei war. Ein grosses Räthsel war ich mir selbst geworden... O des Wahnsinnes, urtheilt er darüber später, o des Wahnsinnes, der die Menschen nicht menschlich zu lieben weiss; des thörichten Menschen, welcher Menschliches ohne Mässigung erträgt, wie ich damals that!... Der allein verliert keinen Theuern, dem alle in demjenigen theuer sind, welcher nicht verloren gehen kann."

Er hatte keine Ruhe mehr in Tagaste. Er machte sich auf und ging nach Karthago. Dort eröffnete er eine Schule der gerichtlichen Beredsamkeit.

Auch diese Heimsuchung ging an ihm vorüber, wir wollen nicht sagen, spurlos; indessen brachte sie keine Entscheidung in ihm und für ihn. Aber doch blicken wir auch in diesem menschlichen Schmerze, in dieser menschlichen Liebe, in die Tiefe einer Seele, die werth ist und fähig, jene Reue, die Niemand gereuet, und jene Liebe, die, wie Gregor von Nazianz sagt, von oben ist, zu erfahren und zu erleben.

Als Lehrer der Beredsamkeit wünschte Augustin gute Schüler zu haben, „was man gut nennt," und lehrte sie „ohne Verfänglichkeit die Verfänglichkeiten, mit welchen sie zwar nicht gegen die Unschuldigen, wohl aber zu Gunsten der Schuldigen reden sollten."

Inzwischen hielt er am manichäischen Glauben und übte mit Eifer ihre Gebräuche, doch blieb er nur „Hörer.“ Das hielt ihn jedoch nicht zurück von Bestrebungen ganz anderer Art. An Sterndeuterei hing er noch immer. Es war umsonst, ihn davon abbringen zu wollen. Doch kommen auch edle Züge vor: Einst gelüstete ihn, in einen dichterischen Wettkampf sich einzulassen, um den Kranz des Siegers zu erhalten. Ein Zeichendeuter verhiess ihm um einen gewissen Lohn den Sieg. Augustin aber, der wusste, dass der Mensch bei diesen Gaukeleien Thiere opferte, um die Gunst der Dämonen zu gewinnen, erwiederte, selbst wenn ein ewig goldner Siegeskranz zu gewinnen, gäbe er nicht zu, für seinen Sieg auch nur eine Fliege zu tödten.

Aristoteles, die freien Künste u. s. w. trieb er eifrig.

Es tritt nun aber ein Wendepunkt ein in seinem Leben. Es war in seinem 29sten Jahre. Manches hatte sich in Augustinus gegen den Manichäismus nach und nach angesammelt. Man hatte ihn aber mit seinen Fragen immer und immer wieder auf einen gewissen Faustus verwiesen. Das Gerücht seiner Weisheit hatte Grosses von ihm verkündet. Augustinus konnte ihn kaum erwarten. Er kam endlich. Es war ein Mann, so schildert ihn unser Vater selbst, von nicht gewöhnlicher Begabung, weit hervorragend über die gewöhnlichen Manichäer. Aber es war mehr „süsse Redekunst an ihm“ als grosse Wahrheit. Zwar auch jene liebte Augustinus, unterschied sie aber wohl von der Wahrheit der Dinge, nach deren Einsicht er so sehnsüchtig begehrte. „Ich sah nicht darauf, in welchem Sprachgefässe, sondern was für eine Wissenschaft mir der Mann als Speise vorsetzte.“ Augustinus fand sich getäuscht. Er verglich den Faustus einem Mundschenken, der einem Dürstenden kostbare aber leere Becher vor dem Mund hielte. Es war noch ein anderer Punkt, der seinen Glauben an den Manichäismus brach. Es ist bekannt, wie das manichäische System eben so sehr ein kosmisches ist als ein anthropologisches; so spielt denn Sonne und Mond u. s. w. in ihrem System eine wesentliche Rolle. Sie gaben aber darüber reine Mythen. Augustinus nun hatte die Schriften der Philosophen studiert;

er verglich, was diese lehrten, „mit den langen Fabeln“ seiner Sekte, und jenes dünkte ihn annehmbarer. Faustus, der ihm Aufschluss geben sollte, gestand ihm sogar mit unbefangener Naivetät, dass er davon nichts verstehe. Das gab ihm einen Stoss; der Stoss war aber um so mächtiger, als die Manichäer für ihre Behauptungen die Autorität göttlicher Erleuchtung in Anspruch nahmen.. „Jetzt begann ich zu verzweifeln, dass Faustus mir jenes, was mir am Herzen lag, zu erschliessen und aufzulösen vermöchte, bei dessen Unkunde freilich Jemand doch die Wahrheit der Gottesfurcht haben konnte, wenn er nur kein Manichäer war.“ Mit dem Glauben an Faustus war auch der Glaube an den Manichäismus, als dessen Heros Faustus galt, gebrochen. Sein ganzes Bestreben, in der Sekte sich zu vervollkommnen, fiel weg.

Soweit war Augustinus geheilt, aber weiter nicht. Er hatte, wie er selbst bekennt, „noch nichts Besseres gefunden, als was jene ihm gegeben.“ Er wollte sich vorläufig zufrieden geben, „bis etwa etwas Besseres erschiene, das eher zu wählen wäre.“ Darum trennte er sich äusserlich nicht von den Manichäern: innerlich aber war er frei von ihnen. Fassen wir seinen Standpunkt auf, so ist es der des Skepticismus. „Es kam mir, klagt er, vor, als könne die Wahrheit gar nicht gefunden werden, und der Sturm einander durchkreuzender Gedanken trieb mich auf die Seite der neuen Akademiker hin.“

Um diese Zeit fasste Augustinus den Entschluss, Karthago zu verlassen und nach Rom zu ziehen. Es war im Jahr 383. Das zuchtlose Wesen der Studierenden in Karthago liess ihn eine ruhigere Weise der Studien wünschen; es trieb ihn fort nach Rom, wiewohl auch die Aussicht auf höheres Ansehen und besseren Erwerb ihm nicht gleichgültig war. Die Mutter weinte bitter über die Trennung; sie lag ihm dringend an, wieder zurückzukehren vom Strande oder sie mitzunehmen. Da beredete er sie mit Mühe, in einer dem heiligen Cyprianus geweihten Kapelle, unfern vom Meere, zu übernachten. Während nun die Mutter die Nacht durch zu Gott betete, dass Er die Fahrt verhindern möchte, schiffte ihr Sohn sich ein. „So belog ich meine Mutter,

jene Mutter, und entfloh.“ Es blies der Wind und schwellte die Segel, und als des Morgens frühe Monica ans Ufer eilte, war das Schiff schon weit auf hoher See. Der Schmerz war für die Mutter eine Zucht, sie meinte es mit ihrem Gebete menschlich und mütterlich; Gott meinte es göttlich, denn die Reise war zum Segen Augustins. „Darum, ruft dieser aus, darum hast du, o Gott, nur das Ziel und Wesen ihrer Wünsche erhört und hast nicht gethan, was sie damals bat, damit du an mir thätest, was sie stets erbat.“

Bald nach seiner Ankunft in Rom fiel er in eine schwere Krankheit. „Du aber, o Gott, liessest mich von jener Krankheit genesen und machtest den Sohn deiner Magd gesund, fürs Erste am Leibe, damit er Einer würde, dem du ein besseres und gewisseres Heil verleihen möchtest.“

Zu Rom wohnte er mit Manichäern zusammen, nicht blos mit den „Hörern,“ sondern auch mit den „Erwählten.“

Sein geistiger Standpunkt war der alte: nicht mehr Manichäer, aber auch nicht ein anderer. Gegen die Kirchenlehre hatte er die tiefsten Vorurtheile. Er verzweifelte, dass in der Kirche die Wahrheit gefunden werden könnte; besonderen Anstoss machte ihm — es konnte nicht anders sein — nach seinen manichäischen Vorstellungen die Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes. So war er; aber sein Skepticismus konnte ihn im tiefsten Innern nie und nimmer befriedigen. „Je ernsthafter und anhaltender ich mir die Lebhaftigkeit, die Schärfe und den Tiefsinn der menschlichen Seele zu Gemüthe führte, um so weniger konnte ich glauben, dass die Wahrheit eine für den Menschen unerforschliche Sache sei, sondern verfiel auf den Gedanken, man habe den rechten Weg, zu ihrer Erkenntniss zu gelangen, bisher noch nicht gefunden, und dieser Weg sei durch eine göttliche Auktorität für Alle vorgezeichnet worden. Nun blieb nur noch die Frage, welches diese göttliche Auktorität sei, da unter so vielen einander widersprechenden Sekten jede behauptete, im Namen und Sinne derselben zu lehren. Ein Wald voll Irrwege stund schon wieder vor meinen Augen, den betreten zu müssen mir bange machte und in dem ich herum getrieben wurde.“

Und doch — das war sein innerer Zug zur Wahrheit — wünschte er zuweilen „mit einem in der heiligen Schrift bewanderten Manne über Einzelnes zu sprechen und zu erfahren, was er davon dächte.“ Das wurde ihm durch eine wunderbare Fügung Gottes. In Rom mundete ihm das Lehramt auch nicht. Die Studirenden verliessen den Hörsaal in der Hälfte des Kursus, ohne zu zahlen und wandten sich zu einem andern Lehrer. Ganz erwünscht kam ihm daher eine Anfrage aus Mailand um einen Lehrer der Rhetorik. Symmachus, der Stadtpräfekt, dem er durch die Manichäer empfohlen war, liess ihn eine Prüfungsrede halten. Sie gefiel; er wurde nach Mailand geschickt. In Mailand besuchte Augustinus den Ambrosius. Er besuchte ihn als einen der trefflichsten Männer seiner Zeit, nicht als Christ, noch als Bischof. „Unwissend ward ich zu ihm von dir, mein Gott, geleitet, um wissend zu dir von ihm geleitet zu werden.“ Der Mann Gottes nahm ihn väterlich auf. Doch — wir lassen Augustinus lieber selbst reden. „Und ich begann ihn zu lieben, zuvörderst zwar nicht als einen Lehrer der Wahrheit, an welcher ich gänzlich in deiner Kirche verzweifelte, sondern als einen mir liebreich gesinnten Mann. Ich hörte auch fleissig seine öffentlichen Vorträge, zwar nicht in der Absicht, wie ich hätte sollen, sondern gleichsam nur um seine Beredsamkeit zu prüfen, ob dieselbe seinem Ruhme entspreche. Ich freute mich der Anmuth seiner Rede; dieselbe war gehaltreicher, aber in Bezug auf Vortrag minder erheiternd und schmeichelnd, als beim Faustus. Aber ob es mir auch nicht darum zu thun war, zu lernen, was er sprach, sondern nur zu hören, wie er sprach (dieses leere Interesse war in mir, der ich an der Wahrheit verzweifelte, zurückgeblieben), kamen doch mit den Worten, welche ich liebte, zugleich auch die Sachen, woran mir nichts gelegen war. Ich konnte ja beide nicht trennen. Und es kam stufenweise.“

Diese Bekenntnisse sind höchst inhaltreich. Es war, was wir sahen, die Persönlichkeit des Ambrosius, die ihn angezogen hat. — In jenen Zeiten war Christenthum und Kirche noch von grossen Persönlichkeiten ge-

tragen, die, abgesehen von ihrem spezifischen Glauben, an und für sich schon eine wunderbare Gewalt ausübten über die Gemüther. Wir erinnern an Origenes, Athanasius, Basilius, Chrysostomus und Andere. — Die Gewalt der Persönlichkeit führte ihn zu den Vorträgen. Hier hatte er anfangs oder wollte er doch anfangs nur das Formelle, das Künstlerische,— was man heutzutage in einer gewissen Schule so nennt: das Objektive im Auge haben. Aber mit der Form stahl sich auch der Inhalt in seine Seele. Wie hätte auch Augustins Seele voll Wahrheitsdurst sich genügen lassen können an dieser Form! Es war diese formelle Richtung in ihm nur eine vorübergehende, ein Uebergangszustand vom Manichäismus zum Christenthum, vom Negativen zum Positiven.

Ueberaus interessant ist nun zu betrachten, wie es stufenweise in ihm gegangen ist. Bald kam er dazu, dass es ihn „nicht mehr unverschämt dünkte, wenn einer den christlichen Glauben vernünftig erweisen wollte.“ Manches, was ihm ein Räthsel dünkte, wurde ihm geistig gelöst, manches besonders aus dem alten Testamente, „an dem ich gestorben wäre, wenn ich den Buchstaben allein nahm.“ Doch schien ihm der kirchliche Glaubensweg noch nicht betreten werden zu müssen nur darum, „weil derselbe auch gelehrte Vertheidiger habe, die beredt und verständig Einwürfe zurückweisen könnten.“ Und wenn er auch das Christenthum „nicht für besiegt ansah, so stellte es sich ihm doch noch nicht als Sieger dar.“ Besondere Mühe machte es ihm, Gott als eine rein geistige Substanz zu denken; wir werden sehen, wie die Manichäer den geistigen Begriff ebenso sehr versinnlichten, als den sinnlichen vergeistigten. Sie waren in einem Schwanken, einer Zweideutigkeit. Hieraus musste Augustinus gerissen werden. Den Manichäismus warf er über Bord; aber auch den Philosophen wollte er seine Heilung nicht anvertrauen, „weil ihnen der heilsame Name Christi fehlte.“ Und so beschloss er, so lange „in der von den Eltern ihm empfohlenen Kirche als Katechumen zu bleiben, bis ein Gewisses aufleuchten möchte, wohin er seinen Lauf zu nehmen hätte.“ Augustinus sagt

von seinem damaligen Zustand: „So weit sei es bereits mit ihm gewesen., dass jeder tüchtige Lehrer an ihm den ergebensten und gelehrigsten Schüler gefunden hätte.“

Es dämmert jetzt mächtig in Augustin; sehen wir weiter zu, wie der Tag anbricht und der Morgenstern aufgeht in seinem Herzen.

In dieser schwankenden Gemüthsverfassung, wie er war, kam seine Mutter, sein guter Engel, nach Mailand. Sie hatte es in Afrika nicht mehr ohne ihren Sohn aushalten können. Sie hatte sich eingeschifft. Unterwegs brach ein Sturm heran. Die ganze Schiffsmannschaft war erschrocken. Sie aber tröstete alle und verhiess glückliche Ueberfahrt; Gott habe ihr diess in einem Gesichte verheissen. Sie fand den Sohn in Mailand; sie fand ihn nicht mehr Manichäer, aber auch noch nicht als rechtgläubigen Christen; bedrängt von Zweifeln. Sie jauchzte, nicht als ob sie Unerwartetes vernommen hätte, aber es war Stille in ihr und Friede. Das hatte sie nun doch, um was sie so oft gefleht, dass ihr Sohn „der Lüge möchte entrissen werden.“ Sie war überzeugt, Gott werde auch noch geben, was fehle, „Er, der das Ganze verheissen.“ „Mein Sohn, sprach sie, bevor ich aus diesem Leben wandere, werde ich dich noch als rechtgläubigen Christen sehen: das glaube ich im Herrn.“

Mächtigen Vorschub in dieser Krise, in der sich Augustinus befand, leistete Ambrosius, an dem auch Mutter Monica mit grosser Liebe hing. Zwar sein Herz vor ihm ausschütten, ihm alle seine Zweifel vorlegen, das konnte Augustinus nicht. Ambrosius hatte nicht Musse dazu; um so fleissiger und aufmerksamer hörte Augustinus dessen Predigten. Und das war ihm vom grossem Segen. Immer mehr kam er zu der Einsicht, „dass alle jene Knoten hinterlistiger Verläumdung, die jene neusten Betrüger gegen die göttlichen Bücher geschürzt hatten, gelöst werden könnten, und dass er so viele Jahre hindurch nicht den ächten Kirchenglauben, sondern Hirngespinste fleischlicher Vorstellungen angebellt hätte.“ Nur Eines als Beispiel. Den Satz, dass der Menssh nach Gottes Ebenbild geschaffen sei, hatte er so verstanden, als denke man sich dabei Gott als durch ei-

nes menschlichen Körpers Form umgränzt. Nun lernte er es ganz anders. Ebendiess aber, dass er die Kirchenlehre bisanher noch gar nicht gekannt, oder nur polemisirt habe gegen das, was ihr angedichtet worden, nicht gegen sie selbst, war nun ein um so schärferer Stachel für ihn, sie aus dem Grunde kennen zu lernen. Er wurde bestürzt und freute sich doch insgeheim, „dass die einige Kirche, des Einigen Leib, in welcher er den Namen Christi noch als Kind eingesogen, nicht dasjenige lehre, was er sie so schlimm bezüchtiget hatte, dass sie nicht nach Kinderpossen schmeckte, und den Schöpfer aller Dinge keineswegs in einen räumlichen, wenn auch noch so grossen und weiten, doch überall durch menschlicher Glieder Gestalt begränzten Ort einschloss."

Gleichwohl hatte Augustinus noch einen ungeheuren Schritt zum Christenthum. Er war im Manichaeismus getäuscht worden; er hatte Brod, Lebensbrod, wie ihm dort versprochen ward, erwartet, und hatte einen Stein bekommen. Nun ward er um so vorsichtiger; er verfiel ins andere Extrem. „Ich suchte mein Herz vor jeglichem Beifall zu bewahren; überall fürchtete ich eine Grube; der Zweifel tödtete mich immer mehr." Er wollte von nun an mathematische Gewissheit — auch im Gebiete der Religion! Wir können uns hierüber nicht wundern. Es pflegt so zu gehen; er selbst bekennt es, „dass man nach Behandlung durch einen schlechten Arzt auch einem guten sich anzuvertrauen scheue." Diess war der eine grosse Stein, der im Wege stand, das Eine Hinderniss. Das andere war: dass Augustinus das Christenthum nur mit dem Verstande durch Forschen erfassen, dagegen mit seinem Herzen, seinem Willen, seinen Neigungen in seinem bisherigen Leben verharren, davon nicht lassen wollte. Wir kennen die mächtigen Bande der Sinnlichkeit, in die Augustinus verstrickt war. Nun will aber Christus den Menschen ganz.

Das waren die beiden Steine. Auch sie wurden weggewälzt.

Von dem Einen, der Forderung einer mathematischen Gewissheit, kam er nach und nach zurück. Er lernte erken-

nen, dass auch der Glaube in seiner Sphäre sein Recht habe und dass er, Augustin, „nur durch Glauben könne geheilt werden.“ Schon das musste ihm wohlgefallen, dass, während die Gegner des Christenthums Wissenschaft und nichts als Wissenschaft und Erkenntniss „der Leichtgläubigkeit vorspiegeln“ und hintenher dann „so vieles höchst Aberwitzige, welches durchaus nicht erweislich gemacht werden kann, zu glauben gebieten,“ die Kirche „auf eine nichts weniger als trügliche Weise gebietet zu glauben, was nicht erklärt werde, sei es nun wegen Mangel der Fassungskraft der Zuhörer oder wegen Unerklärbarkeit des Gegenstandes.“

Auch das fasste Augustinus ins Auge, wie er so Vieles, wobei er nicht zugegen, glaube, glauben müsse; wie er an Gott glaube, stets geglaubt habe, „trotz dem Gezänke der Philosophen,“ und obwohl er selbst nicht gewusst habe, „was rücksichtlich des Wesens Gottes zu halten sei.“ So kam er zur Autorität der heiligen Schrift. Er warf sie nicht mehr so weit von sich. Er fand sie nothwendig, „weil wir zu schwach wären, mit der blossen Vernunft die Wahrheit zu finden;“ er fand sie begründet, „weil Gott sonst keineswegs diesen Schriften, über die ganze Erde hin, ein so ausserordentliches Ansehen verliehen haben würde, wenn es nicht sein Wille gewesen wäre, dass wir durch sie an ihn glauben, durch sie ihn suchen sollten.“ Was er nicht verstand in ihr, schrieb er „der Tiefe der Geheimnisse“ zu. — So weit war es mit seiner Erkenntniss nun gekommen.

Aber auch in seinem Herzen, seinem Leben, seinen Meinungen fühlte er den innern Widerspruch immer lebhafter. Er hatte den Auftrag erhalten, eine öffentliche Rede zu halten, zum Lobe des jungen Kaisers Valentinian II. Er musste loben, übermässig loben, nach der Art jener Zeit „lügen“, wie er sagte, und doch sträubte sich dagegen sein bessres Ich. So war er gedrängt zwischen der Liebe der Wahrheit und der Lust zu gefallen. So gestimmt ging er gerade durch eine Gasse Mailands und sah einen Bettler, der, nach empfangener kleiner Gabe, scherzte und

guter Dinge war. Dieser Anblick ergriff ihn. Er wandte sich zu seinen Freunden, wie doch seine und ihre Bestrebungen so eitel wären. Sie streben nach zeitlicher Freude und seufzen unter ihrer Bürde und erlangen nicht einmal nur dieses, nicht einmal dieses schlechte zeitliche Glück! Er beschreibt seinen Zustand also: „Lächelte mir ein glücklicher Zufall, so verdross es mich, denselben zu ergreifen, weil er fast hinflog, bevor er festgehalten ward.“

Was ihn dergestalt drückte, die Noth seines Herzens, theilte er seinen Freunden mit. Unter diesen waren ihm die liebsten: Alypius und Nebridius. Dieser gebürtig aus der Nähe von Karthago, hatte seine Mutter und sein Landgut verlassen, um des Augustinus wegen nach Mailand zu reisen. Alypius war der Sohn eines angesehenen Mannes in Tagaste, ein Zuhörer Augustins schon in Karthago. Sie waren, wie dieser, im Suchen begriffen. „Wir waren drei mit lechzendem Munde Hungernde, die ihre Noth einander klagten, dein, o Gott, harrend, dass du uns Speise gäbest zu seiner Zeit.“

Augustin ging nun ins dreissigste Jahr. Mit Schmerz bedachte er die lange Zeit, welche von seinem neunzehnten Lebensjahre an verstrichen war, seit welchem er angefangen, die Weisheit zu suchen und sich gelobt hatte, sobald er sie gefunden, allen verwerflichen Begierden und lügenhaftem Unsinn zu entsagen. Und siehe, jetzt war er 30 Jahr alt und „steckte noch in demselben Wuste,“ voll Gier nach dem flüchtigen und zerstreuenden Genuss der Gegenwart. „M o r g e n w e r d' ich finden:“ damit vertröstete er sich. So hatte er auf Faustus gehofft, so auf die Weisheit der Akademiker. So hatte er nun beschlossen, „seine Füsse zu lenken auf die Bahn, auf die als Kind schon die Eltern ihn stellten.“ Aber tausend Bedenklichkeiten stellten sich ihm immer wieder in den Weg. Das einemal sagte er sich: „Weg mit dem allem, was eitel und unnütz ist; einzig der Erforschung der Wahrheit wollen wir uns zuwenden. Des Elends voll ist dieses Leben und ungewiss ist die Stunde des Todes. Wie müssten wir aus diesem Leben scheiden, wenn er plötzlich über uns käme? Müssten wir nicht die Strafe die-

ser Vernachlässigung büssen? Nicht leer, nicht ohne Wahrheit ist das Christenthum.“ Dann aber sang ihm wieder die Lust zur Welt ihre Lieder vor: Ehre, Amt, Weib. „So trieben die Winde der Eitelkeit ihr wechselndes Spiel mit mir und rissen hierhin und dorthin mein Herz. So säumte ich von einem Tag zum andern, in dir zu leben und säumte doch nicht, täglich in mir selbst zu sterben. Ich liebte das selige Leben und scheute mich, es aufzusuchen in seinem Sitze; ich floh es, indem ich es suchte.“

Fassen wir seinen Zustand zusammen. Augustinus fühlte keine Sicherheit in seinem damaligen Leben und hatte doch auch keinen rechten Muth zu einem andern. Ohne Liebe konnte er nicht sein; weil nun aber die Liebe zum Höheren, zu Gott, ihn noch nicht ganz ergriffen hatte, weil er sie noch nicht in allen seinen Adern brennen fühlte, so hing er an der Liebe zu der Kreatur, „an den Umarmungen eines Weibes.“ Wie hätte er, meinte er, ohne diese leben können!

Lassen wir ihn nur, bis er die höhere Liebe fühlt. Die sinnliche wird dann von selbst weichen!

Inzwischen hatte er seine Gedanken, und traf seine Einleitungen. Ablassen konnte er nicht, wie er vermeinte, von der Frauenliebe, aber regeln, versittlichen wollte er sie. So fasste er den Gedanken einer Heirath. Er nannte seinen Freunden Beispiele von Römern, „welche auch verehelicht die Weisheit gepflegt, Gott erworben und treue Freunde treu geliebt hätten.“ Und warum auch nicht? Im Grunde besehen war es aber bei Augustin nicht so. „Ich war, bekennt er von sich, von dem Seelenadel solcher Männer sehr weit entfernt, war gebunden von der krankhaften Sinneslust nach tödtlichem Genusse und schleppte mich an meiner Kette. Nicht das Würdige des Ehestandes, häusliches Walten, Kindes- und Elternliebe — kaum nebenbei dachte ich diess — mich trieb gewohnte Gier.“

Beharrlich ward an der Verheirathung gearbeitet, besonders hatte Mutter Monica ihre Freude daran; sie hoffte

ihn im Hafen der Ehe gesichert zu sehen. Es ward gefreit um ein Mädchen, welche Mutter und Sohn wohl gefiel, aber noch sehr jung war, daher die Hochzeit erst nach zwei Jahren gefeiert werden sollte.

Noch andere Gedanken hatte er mit seinen Freunden, Sie wollten sich in ein Leben der Musse zurückziehen, alles zusammenthun, nur e i n e Gemeinschaft bilden, und ganz sich der geistigen Bildung weihen. Es waren ihrer zehne. — In solchen Phantasien suchten sie Ersatz für die Realität des Christenthums. Der ganze Plan scheiterte an einer Klippe, welche sie in ihrem jugendlichen Taumel übersehen hatten. Sie bedachten zu spät, dass die Weiber, die Einige bereits hatten andere noch heimführen wollten, wohl kaum einstimmen würden. Sie warfen den Plan daher über Bord. „Vielerlei Gedanken waren so in unsern Herzen, D e i n Rathschluss aber, o Gott, bleibt in Ewigkeit. Diesem Rathschlusse gemäss, verlachtest du das Unsrige und schafftest das Deine, um uns Geist zu geben zu gelegener Zeit."

Bei der Verheirathung sollte es indessen verbleiben. Die Beischläferin, die Augustinus von Karthago mit sich genommen, wurde sofort entlassen. Sein Herz, das an ihr hing, „ward darob zerrissen und blutete." S i e aber kehrte nach Afrika zurück und gelobte — sie hat ja den A u g u s t i n geliebt und war von ihm geliebt worden — von keinem andern Manne mehr zu wissen. Sein natürlicher Sohn Adeodatus, den er von ihr hatte, blieb bei ihm, Er selbst aber — eine solche Macht hatte die Leidenschaft über ihn — that sich wieder eine andere zu; zwei Jahre der Enthaltung schienen ihm unmöglich. Doch die Wunde, welche ihm die Trennung von der Afrikanerin geschlagen, heilte darum nicht, „sondern ging nach der Entzündung und dem wühlendsten Schmerze in Fäulniss über und war weniger peinlich, aber um desto unheilbarer."

Augustinus fühlte sich recht elend. „Aber je elender ich mich fühlte, je näher kamst D u mir, mein Gott." In dem Eckel suchte er sich nur um so tiefer in die Lust hineinzustürzen, e b e n u m d e s E c k e l s l o s z u w e r d e n. Nur

Eines hielt ihn noch zurück, die Furcht vor dem künftigen Gerichte, die auch bei seinen wechselnden Meinungen nie aus seiner Brust schwand. Er meinte gegen seine Freunde, er würde dem Epikur die Palme gereicht haben, wenn er nicht die Vergeltung jenseits gefürchtet hätte. Er gestand, dass ein sterbliches Leben hienieden in Wollüsten, deren Genuss durch keine Furcht irgend eines Verlustes vergällt würde, ihm ein seliges Loos dünke.

Aber Gott hatte unter all' diesem seine Hand. „Ich dachte und du warst bei mir; ich seufzete und du hörtest mich; ich fluthete umher, dennoch steuertest du; ich wandelte den breiten Weg der Welt, doch verstiessest du mich nicht."

Der Zündstoff, wie wir sehen, häufte sich in Augustin. Wenn einmal der göttliche Funke in ihn schlägt, in welch' eine Flamme wird er dann ausbrechen, welch' eine mächtige Erschütterung wird es dann geben!

So sah es in seinem Leben aus. Wir müssen nun wieder zurückgehen auf seine geistige Entwickelung, auf seine Kämpfe in der Sphäre seiner Religions-Erkenntniss. Es ist wahr: vom Manichäismus hatte er sich losgetrennt; gleichwohl liess ihn das System nicht; und die sinnlich-geistigen Anschauungen desselben gingen ihm um so mehr nach, als er selbst von Natur aus zu solcher Richtung geneigt war. Immer trug er auf das Gebiet des Glaubens die sinnliche Wahrnehmung über. Er war unvermögend, wie er klagte, „etwas Wesenhaftes anders als dasjenige zu denken, was mittelst der Augen erblickt zu werden pflegt." In seines Innersten tiefstem Grunde glaubte er allerdings an Gott als den Unvergänglichen, Unverletzlichen, Unwandelbaren; da schrie zuweilen sein Herz heftig auf gegen alle seine Truggebilde; mit einem Schlage meinte er ihre Schaar von seines Geistes Sehkraft abzutreiben; „aber kaum einen Augenblick zurückgeworfen, war sie wieder vereint da, und stürzte auf sein Angesicht los und verdunkelte es." Und wenn er sich auch Gott nicht in menschlicher Gestalt dachte, so dachte er ihn sich doch als etwas Körperliches, das den Raum erfülle, und durch

die Welt oder auch über die Welt hinaus ins Unendliche sich ergiesse; denn wenn er irgendwo ein Räumliches hinwegthat, schien ihm ein Nichts zu bleiben, und zwar ein gänzliches Nichts, nicht blos eine Leere. „So nun dachte ich mir dich, o Gott, und weit ausgedehnt in unendlichen Räumen, überall die ganze Materie der Welt durchdringend und ausser derselben überall durch die Unermesslichkeit ohne Gränze hingegossen, so dass dich Erde, Himmel und Alles enthielte und in dir begränzt sei, du aber nirgends. Und wie dem Sonnenlichte die obwohl körperliche Luft, die über der Erde ist, nicht also im Wege stehet, dass es hindurchgeworfen nicht vermöchte, dieselbe zu durchdringen, ohne dabei zerrissen oder abgeschnitten zu werden, sondern wie es dieselbe gänzlich erfüllt, also glaubte ich, dass du Himmel, Luft, Meer und Erde durchdrängest und durch ihre grössten und kleinsten Theile hindurchgingest." Man sieht, es ist ein sinnlicher Pantheismus. Dies war die Eine Seite seines geistigen Kampfes. Noch weniger aber wusste er über den Ursprung des Bösen klar zu werden und sich zu beruhigen. Dass das Böse eine Substanz sey, glaubte er nicht mehr. „Mit der nämlichen Gewissheit, als ich mein Leben wusste, war ich auch überzeugt, einen Willen zu haben. Wollte oder verabscheute ich also etwas, so war ich auf das Zuverlässigste versichert, dass kein Anderer, als ich selbst, wolle oder verabscheue, und so sah ich allmählig ein, dass hier die Ursache meines Sündigens sei." Dies festgesetzt — welch' eine Schaar neuer Fragen drängte sich ihm dagegen auf! Hat Gott den Menschen erschaffen, der gute Gott, ja das Gute selbst, woher das böse Wollen in ihm? woher die Strafe? „Wer legte das in mich und säete in mich hinein den Keim der Bitterkeit, der ich doch ganz von meinem liebreichsten Gotte erschaffen worden? Ist der Teufel der Urheber, woher denn der Teufel selbst? Und wenn er erst durch bösen Willen aus einem guten Engel ein Teufel wurde, woher denn in ihm dieser böse Wille?" Es war natürlich, dass diese Frage ihn beunruhigte. Sie hing zusammen mit seinem Kampfe in Bezug auf Gottes Wesen. Hatte er diesen nämlich einmal als den

Unvergänglichen gefasst, so musste er naturgemäss seine Aufmerksamkeit dahin richten, woher das Böse, und die Vergänglichkeit, rühre. „Ich stellte vor den Blick meines Geistes die ganze Schöpfung hin mit Allem, was darin sichtbar; die Erde, das Meer, die Luft, die Gestirne, die Bäume und die sterblichen lebenden Geschöpfe, ferner alles, was der Mensch nicht erblickt, den Himmel droben mit seinen Engeln, Welten und geistigen Kräften. Und ich ordnete sie alle nach Räumen und bildete aus der Schöpfung eine grosse Masse, begränzt von allen Seiten; dich aber, o Herr, als sie allenthalben umgebend und durchdringend. Gesetzt nun, allenthalben durch die unermesslichen Räume wäre nur allein das Meer, und das enthielte in sich einen Schwamm von möglichster, doch begränzter Grösse, so wäre dieser Schwamm ganz und in allen seinen Theilen angefüllt mit dem endlosen Meere: auf diese Weise stellte ich mir die Schöpfung vor in ihrem Erfülltsein von Gott. Wenn nun so, woher das Böse? Welche Wurzel hat es, wo ist sein Same? Oder ist es überhaupt gar nicht?" Solche und ähnliche Gedanken wälzte er in sich herum: sie liessen ihm keine Ruhe. „Du, mein Gott," rief er aus, „du allein wusstest, was ich litt, aber Niemand unter den Menschen."

Um diese Zeit und in dieser Stimmung fielen ihm — er preist es als eine Gnade Gottes — einige ins Lateinische übersetzte Schriften der (Neu)Platoniker in die Hände. Er las sie und staunte, so Vieles da zu finden, was in der h. Schrift auch: vom Worte (Logos) Gottes; vom rein geistigen Wesen der Gottheit; und wie nur aus dem Worte und durch Mittheilung desselben und durch Gemeinschaft mit ihm die Seelen das wahre Licht empfingen, und dergleichen mehr. So wurden ihm diese Schriften ein treffliches Mittel zur reinern Erkenntniss Gottes und zu einer rein geistigen Auffassung desselben. Sie bildeten für ihn eine Stufe zu dem Worte Gottes, zur heiligen Schrift. In sein Innerstes zurückkehrend erblickte er das unwandelbare Licht; „nicht dieses sinnliche, auch nicht ein solches, welches nur in derselben Gattung grösser gewesen wäre. Es war ein ganz anderes, hoch, hoch verschieden von dem Allem;" spe-

zifisch verschieden. Es war das göttliche Licht, nicht mehr räumlich, sinnlich ausgegossen in der Welt, sondern nur geistig, als geistige Kraft und Licht das Ganze durchdringend.

Es war, wie man sieht, in diesem Punkte nun zum Durchbruch in ihm gekommen. Auch das Böse ordnete sich ihm ein in den Weltplan. Die (metaphysische) Möglichkeit desselben fand er darin, dass ausser Gott, was wäre, zwar wäre, weil von Gott, — aber auch nicht wäre, weil nicht das, was Gott. Hier hatte Augustinus allerdings den Kern getroffen. Die Wirklichkeit des Bösen war ihm dann eben die Verderbung des Guten. Den Grund endlich fand er aber in dem Willen des Menschen, sofern er für sich sei; was aber einzeln, in sich, sich vielleicht nicht erklären lasse, habe seine Bestimmung im Zusammenhang mit dem Ganzen: so löste sich ihm endlich noch das Böse vom Standpunkt Gottes. Wir werden diese Theodizee noch näher kennen lernen.

Wir haben das Studium der platonischen Schriften für Augustin eine Stufe, eine Art Zucht für die sinnliche Richtung seines Geistes genannt. Das war es; aber auch nur das; mehr nicht. Er fand in ihnen manches Verwandte mit dem Christenthum. Eines aber fand er nicht und gerade den Kardinalpunkt; dies Eine nämlich nicht: „dass das Wort Fleisch geworden." Christum hielt er wohl „für einen Mann von ausgezeichneter Weisheit, dem Niemand sich vergleichen könne" und dergleichen. Den Sinn des h. Geheimnisses: das Wort ist Fleisch geworden, vermochte er aber „nicht einmal zu ahnen." — So hatte, wie er selbst bekennt, das Studium der platonischen Schriften einen doppelten Segen: einestheils hat es seinen Geist geläutert, anderntheils aber hat es ihn vor philosophischem Stolze gewarnt; denn auch im Platonismus vermisste er, wie wir sahen, etwas Wesentliches, fühlte er den Kampf seiner Seele nicht beschwichtigt, vielmehr nur stärker erregt.

Nun machte er sich an die heiligen Schriften, besonders an Paulus, und jetzt war die rechte Zeit für ihn gekommen; es erschien ihm jetzt überall „Ein

Geist in ihren keuschen Worten;" dess freute er sich „mit ehrerbietigem Schauer." Was er in den platonischen Schriften Wahres gefunden, fand er auch hier, aber überall geknüpft an die göttliche Gnade zur inneren Kräftigung. Das letztere enthielten jene Schriften nicht. „Auf ihren Blättern erschienen nicht die Züge dieser Frömmigkeit, nicht die Thränen des Bekenntnisses, nichts von dem Opfer eines reuigen Geistes, eines demüthigen und zerknirschten Herzens, nichts von der Gottes-Stadt, des h. Geistes Unterpfand, nichts vom Kelch unserer Erlösung; dort singt Keiner: Meine Seele ist stille zu Gott, der mir hilft; denn er ist mein Hort, meine Hülfe, mein Schutz, und ich werde nicht mehr wanken. Dort hört Keiner den Ruf: Kommet her zu mir Alle, die ihr mühselig und beladen seid. Sie verschmähen es, von Ihm zu lernen, dass er sanftmüthig ist und von Herzen demüthig; sie fassen ihn nicht, demüthige den Demüthigen, noch wissen sie nicht, was für ein Ding seine Ohnmacht uns lehren soll. Das hast du den Klugen und Weisen verborgen, aber geoffenbart den Unmündigen. Wohl viel ein Anderes ist es, von des wilden Waldgebirgs Gipfel das Land des Friedens zu schauen, aber ohne den Pfad dahin zu finden, umsonst auf Umwegen sich abzumühen, wo Löwen und Drachen lauern, indessen rings umher die flüchtigen Ueberläufer unter ihrem Fürsten Wegelagerung halten und im Hinterhalt stehen; — und ein Anderes ist's, zu halten den sicher dahin führenden Weg, der da geschirmt ist durch die Fürsorge des himmlischen Königs."

Wir stehen jetzt an der Schwelle seiner Bekehrung. Wir wollen noch einmal seinen Zustand uns vergegenwärtigen. Geistig war er nun sicher; „genommen von mir war jeder Zweifel an das unwandelbare Wesen Gottes, aus dem jedes Wesen hervorgeht. Nicht verlangte ich seiner gewisser zu sein, aber standhafter zu sein in ihm." Anders war es mit seinem Leben. „Da schwankte noch Alles und meinem Herzen that noth, gereinigt zu werden vom alten Sauerteig." Zwar „die Welt hatte ihren Reiz verloren vor deiner Süssigkeit und vor der Herrlichkeit deines Hauses,

das ich lieben gelernt, allein noch war ich mit festen Banden an ein Weib gekettet.“ So stand es. „Ich hatte die schöne Perle gefunden; ich sollte nun verkaufen, was ich besass, um sie einzuhandeln, und ich zweifelte noch.“

In dieser Stimmung ging Augustinus zu einem im Dienste Gottes ergrauten Diener Christi, Simplicianus, nachmals Bischof von Mailand, ihm sein Herz auszuschütten und ihn um Anleitung zu bitten. Dieser erzählte ihm die Bekehrungsgeschichte Victorins, ihn dadurch zur Nachahmung anzufeuern. Augustinus wollte sich aufmachen, erheben, aber noch war der neue Wille in ihm zu schwach, noch nicht im Stande, den alten durch Alter gekräftigten zu überwinden. Sie stritten mit einander. Er wollte das Opfer: so weit war er gekommen; aber sein Wille war nicht kräftig genug. Er vergleicht seinen Zustand mit denen, die aufwachen wollen, aber von der Tiefe des Schlafes überwältigt wieder zurücksinken. „Nichts hatte ich dir zu erwiedern, mein Gott, wenn du zu mir sprachst: Wache auf, der du schläfst! von der Wahrheit überzeugt durchaus nichts, was ich erwiedern konnte, als träge und schlaftrunkene Worte: ich eile schon, ich eile! warte nur ein wenig! Allein mit der Eile hatte es gute Weile, und das: Warte ein wenig, zog sich in die Länge.“

Was sollte da „den Armen“ erretten, „als nur die Gnade Gottes durch Jesum Christum?“ Die Gnade, die ihm, freilich ihm unbewusst, vorgegangen, ihm nachgegangen, mit ihm gegangen war, sollte nun noch das letzte Siegel sprengen. Es war nun so weit mit ihm gekommen, dass er das fühlte, darnach lechzte. Seine innere Angst nahm zu; täglich seufzte er zu Gott; er besuchte so häufig die Kirche, als er Musse fand. Eines Tages, als Augustin und Alypius zu Hause waren, erhielten sie einen Besuch von einem gewissen Pontitianus, einem Landsmann aus Afrika, der bei Hofe eine hohe Kriegswürde bekleidete. Er war ein eifriger Christ. Als sie sich zum Gespräche gesetzt, griff Pontitianus zu einem Büchlein, das auf dem Spieltische lag. Er vermuthete, es sei eine manichäische Schrift. Wie angenehm war er überrascht, als er fand,

dass es die Briefe des Apostels Paulus wären. Er wünschte dem Augustinus von Herzen Glück. Von Gespräch zu Gespräch kam Pontitianus auf den ägyptischen Mönch Antonius und dessen Leben. Sie waren verwundert, noch gar nichts davon zu wissen. Darauf erzählte der Landsmann, wie er einst in Trier mit drei Freunden gelustwandelt, wie zwei derselben beim Umherstreifen auf ein Häuschen gestossen, wo einige Einsiedler gewesen, und wie sie das Leben des Antonius (von Athanasius) daselbst gefunden. Einer von ihnen, ein Sachwalter, habe angefangen zu lesen, und sei so davon ergriffen worden, dass er auf der Stelle sich entschlossen habe, ein solches Leben zu ergreifen. Auch seinen Freund habe er zu gleichem Entschlusse bewogen. — Das erzählte Pontitianus mit lebendigen Farben. Augustinus fühlte sich tief ergriffen. Es war ein Stachel in seinem Busen. „Ich sah, wie hässlich ich wäre, wie entstellt, wie voller Beulen. Ich sah und schauderte. Es gab keinen Ort, wohin ich vor mir selbst fliehen mochte.“ Er überdachte sein Leben, wie er seit dem 19. Jahre, als er jenes Buch Ciceros gelesen, sich gelobt habe, und immer aufs Neue, der Wahrheit zu dienen, und wie er's immer verschoben. Jetzt war keine Ausflucht mehr; „verbraucht und abgewiesen waren alle Gründe; stummer Schauder war allein zurückgeblieben.“ Auf einmal brach er los gegen Alypius: „Wie geschieht uns? Was ist das? Was hast du gehört? Ungelehrte stehen auf und reissen das Himmelreich an sich, und wir mit unserem herzlosen Wissen, siehe! wie wir uns wälzen in Fleisch und Blut! Schämen wir uns etwa, ihnen nachzufolgen, weil sie vorangingen, und schämen uns nicht, dass wir nicht ihnen nachfolgen?“ Er glühte. Mehr als die Worte sprachen noch Stirn, Wangen, Augen, Farbe und der Ton der Stimme seiner Seele Zustand aus. Plötzlich riss er sich los von seinem Freunde und ging in das Gärtchen am Hause. Alypius folgte ihm auf dem Fusse nach. „Wir setzten uns vom Hause möglichst weit entfernt nieder; ich knirschte im Geiste voll stürmischen Unwillens, dass ich nicht in den Bund und Verein ging mit dir, o mein Gott,

und alle meine Gebeine schrieen: da musst du hin und erhoben ihn bis zum Himmel. Allein nicht geht man in ihn zu Schiffe oder zu Wagen, oder zu Fusse, denn Hingehen und Hingelangen ist da nichts anderes, als hingehen wollen, aber wollen mit ganzer Kraft, nicht zu wanken und hin und her sich zu wenden mit zertheiltem Willen, der bald sich aufrichtet, bald niedersinkt im Kampfe." Er fühlte den heftigsten Unwillen gegen sich selbst, dass er Gott noch länger widerstrebte; er brach in gewaltsame Geberden aus. Der Wille, der Wille! „Es gebietet der Geist dem Körper, und er gehorcht; es gebietet der Geist dem Geiste, dass er etwas thue; dieser ist kein anderer, und doch thut er's nicht. Woher dies Unglaubliche? Es ist der halbe Wille, der getheilte Wille; es sind zwei Willen. Also suchte ich und quälte mich, mich schärfer verklagend, als je, und mich in meiner Fessel wendend und wälzend, bis sie ganz zerbräche, die auch nicht ganz mehr, aber doch noch festhielt." Auch das letzte, das dünne, geringe Band sollte noch zerrissen werden. „Ich sprach inwendig zu mir: Wohlan, nun soll's geschehen, es soll geschehen. Mit diesem Worte war ich nahe der That und that sie doch nicht. Und wiederum bemühte ich mich, zu meinem Ziele zu gelangen, und bald war ich dort, bald erreichte ich's und hielt es fest. Nichtswürdigkeiten der Nichtswürdigkeiten, Eitelkeiten der Eitelkeiten, meine alten Freundinnen, hielten mich zurück, zupften am Kleide meines Fleisches und flüsterten: entlassen willst du uns? Und sollen wir von diesem Augenblicke an ewig nicht mehr bei dir sein? Von diesem Nu an soll dieses und jenes dir nicht mehr erlaubt sein in Ewigkeit? Mein Gott! was war es, was war es, was meine Gewohnheiten mir so zuflüsterten. Deine Barmherzigkeit wende es ab von deines Knechtes Seele. Schon vernahm ich diese Zuflüsterungen nimmer zur Hälfte; schon sprachen sie weniger frei zu mir, sondern lispelten mir hinter meinem Rücken und stiessen den Hinwegeilenden verstohlen an, damit ich noch umblicken möchte. Als ich so aus geheimnissvoller Tiefe all' mein Elend heraufzog und vor den Blicken meines Herzens

sammelte, da entstand ein ungeheurer Sturm, der sich in einen Strom von Thränen entlud."

Das waren die Wehen seiner geistigen Geburt. Ihnen freiern Lauf zu lassen, stand er auf und entfernte sich von Alypius. Er warf sich unter einen Feigenbaum und weinte bitterlich. „Du, mein Herr, wie lange noch? O wie lange noch wirst du, Herr! zürnen? Sei nicht eingedenk unserer alten Missethaten!" Und so immer fort in jammernden Tönen: „Wie lange? wie lange? Ach! wie lange noch morgen und abermal morgen? Warum nicht heute, warum nicht jetzt? Warum nicht in dieser Stunde das Ende meiner Schande?" So betete er und weinte bitterlich aus zerknirschtem Herzen. Da hörte er auf einmal vom Nachbarhause herüber eine singende Stimme wie von einem Knaben oder Mädchen, welche zu wiederholten Malen rief: „Nimm und lies! Nimm und lies!" Er entfärbt sich, sinnt nach, ob etwa Kinder in einem ihrer Spiele diese Worte zu sagen pflegen, erinnert sich aber nicht, dergleichen je gehört zu haben. „Da drängte ich — wir wollen ihn selbst reden lassen — da drängte ich den Thränenerguss zurück, erhob mich, indem ich die Worte nicht anders verstand, denn als ein göttliches Geheiss, die Schrift zu öffnen und das erste Kapitel, das ich finden würde, zu lesen. Hatte ich doch gehört, wie Antonius beim einstmaligen Vorlesen des Evangeliums, über welchem er zufällig in die Kirche getreten war, sich aufgefordert gefühlt habe, als ob das, was gelesen werde, ihm zugerufen würde: gehe hin und verkaufe Alles, was du hast und giebs den Armen u. s. w., und dass er durch diesen Ausspruch sofort sich zu dir, mein Gott, bekehrt habe. Eiligst gehe ich hin, wo Alypius sitzt und wo ich die Briefe des Paulus zurückgelassen. Ich ergreife das Buch, öffne es und lese für mich den Abschnitt, der mir zuerst in die Augen fällt: „„Nicht in Fressen und Saufen, nicht in Kammern und Unzucht, nicht in Hader und Neid, sondern ziehet an den Herrn Jesus Christ und wartet des Leibes, doch also, dass er nicht geil werde"" (Röm. 13, 13.). Nicht las ich weiter; mehr bedurfte ich nicht. Ich hatte gelesen und das Licht des Friedens kam

über mein Herz und alle Zweifelsmächte flohen. Ich bezeichnete die Stelle, schloss das Buch und erzählte mit ruhiger Miene dem Alypius, was mir geschehen. Alypius las sie und auch das folgende: „„den Schwachen im Glauben nehmet auf;““ dies bezog er auf sich und eröffnete mir's. Diese Aufforderung befestigte ihn und ohne das mindeste unruhige Zaudern trat er meinem Entschlusse und guten Vorsatze bei, der auch völlig passte zu seinen Sitten, in denen er stets viel reiner war als ich. Wir gingen zur Mutter, wir erzählten ihr, was geschehen; sie jauchzt und frohlockt und preisst dich, der überschwenglich mehr thun kann, als wir bitten und verstehen.“

Es war im September des Jahrs 386, als Augustin in seinem 32. Jahre sich dergestalt bekehrte. — Wer mag diese Bekehrung betrachten, ohne einzustimmen in das Wort Augustins: „Alle, welche dich anbeten, müssen, wenn sie diess hören, sagen: gebenedeit sei der Herr im Himmel und auf Erden; gross und wunderbar ist sein Name!“

Wir haben nur noch zu bemerken, dass Augustin seine Freunde nach sich zog.

Wäre es nun blos auf seine neuen Gesinnungen angekommen, so wäre er auf der Stelle von seinem Lehramte der Beredsamkeit zurückgetreten. Weil aber nur noch wenige Wochen bis zu den Weinlese-Ferien waren, und um nicht Aufsehen zu machen durch einen übereilten Schritt, oder sich gar den Vorwurf der Prahlerei zuzuziehen, hielt er bis dahin aus. Aber der Entschluss war gefasst, auch der wahre Beweggrund den Freunden des engern Kreises mitgetheilt. Die Ausführung des Vorhabens ward dadurch erleichtert, dass in Folge überhäufter wissenschaftlicher Anstrengung seine Lunge angegriffen war.

In den Ferien bezog er mit einigen seiner Freunde ein Landhaus unfern von Mailand, Cassiciacum, das Verecundus, Einem aus dem Freundeskreise, angehörte. „Hier erquickten sie sich vor der Hand von der Schwüle der Welt.“ Als die Ferien zu Ende waren, schikte er seine Entlassung von seinem Amt nach Mailand.

In den ersten Zeiten seines ländlichen Aufenthalts las

er die Psalmen und ward entzückt von der Hoheit dieser Lobgesänge. Wie betrauerte er die Manichäer, die das alte Testament verwarfen, ohne die Herrlichkeit desselben zu ahnen. „Ich wünschte nur, meint er einmal, sie wären ohne irgend mein Wissen in der Nähe gewesen und hätten mein Antlitz geschauet und meine Stimme gehört, als ich in jener Musse den 4. Psalm las und wie dieser Psalm auf mich wirkte."

Die kleine erlesene Gesellschaft lebte zu Cassiciacum bis Ostern. Es war eine stille, ernste Zeit. Nach dem Morgengebete gingen sie lustwandeln, wobei sie sich über ernste Gegenstände zu unterhalten pflegten. Sie verweilten oft lange unter dem Schatten eines grossen Baumes, der auf einer Wiese stand. Bei schlechtem Wetter gingen sie auf und ab in den Bädern, welche bei den Alten oft grosse, mit Hallengängen versehene Gebäude waren. Ihr Mahl war leicht und einfach und dauerte kurze Zeit.

Augustinus führte zugleich die Aufsicht über die ländlichen Arbeiten auf dem Landgut, was ihm, wie er klagt, viele Zeit wegnahm. Lange in die Nacht hinein, oft über die Hälfte, überliess er sich religiösen Betrachtungen. Einen grossen Theil des Tages widmete er auch der Erziehung zweier Jünglinge aus seiner Vaterstadt.

In diese Zeit fallen seine ersten Schriften, meist philosophischen Inhalts. Sie entstanden aus Unterredungen, die niedergeschrieben wurden während des ländlichen Aufenthaltes in Cassiciacum. Augustinus war, wie wir wissen, nachdem er vom Manichäismus sich losgesagt, der Skepsis in die Hände gefallen. Nun, als Christ, hatte er festen Grund gefunden, nun fühlte und wusste er, was Wahrheit und welch' ein Gut sie ist. Es war daher eben so sehr eine natürliche Frucht seines neuen Zustandes, als ein Bedürfniss, in demselben sich zu befestigen, wenn er gegen die Skepsis (in seinen 3 Büchern gegen die (neuern) Akademiker) ankämpft. Nicht das Suchen nach Wahrheit, sondern der volle Besitz der Wahrheit mache glücklich. Schon darum müsse es eine Wahrheit geben. Die Skepsis aber hebe entweder sich selbst auf, oder weise sie als Probabilismus

hin auf die Wahrheit, denn selbst Wahrscheinliches lasse sich nicht denken noch erreichen ohne Wahrheit. Dieses höchste Gut sei aber nur in Gott, und nur glücklich sei, wer in Gott und in wem Gott. Diess führte er aus in seinem traulichen „Büchlein über das selige Leben,“ das auch aus Unterredungen jener Zeit und jenes Kreises damals hervorging. Gleichen Geist athmen seine „Selbstgespräche,“ Zwiegespräche von ihm mit seiner Vernunft (Seele), durch die er über Gott, das höchste Gut, die Seele und ihre Unsterblichkeit sich innerlich klarer zu werden und zu befestigen suchte. Noch andere Schriften verfasste oder begann er wenigstens in dieser Zeit, z. B. über die Ordnung, eine Art Theodizee u. s. w.

Wir müssen hierbei zweierlei bemerken. Erstens: Wie Augustinus die Schule aufgibt, beginnt seine schriftstellerische Thätigkeit. Es ist diess bedeutsam. Zweitens: In dieser ersten Periode seiner schriftstellerischen Thätigkeit zeigen sich noch ganz die Rückwirkungen seiner jüngsten philosophischen Studien. Spezifisch Christliches ist in diesen Schrifen weniger. Aber platonische Spiritualität und Dialektik herrscht in ihnen. Dieser Platonismus ist aber gefasst im Geiste des Christenthums.

Mittlerweile rückte die Zeit seiner Taufe heran. In den Ostertagen des Jahres 387 empfing er sie aus den Händen des Ambrosius, dem er bereits so Vieles schuldig war; mit ihm sein Sohn Adeodatus und sein Freund Alypius. Die heilige Handlung machte einen unbeschreiblichen Eindruck auf ihn. „Ich konnte, bekennt er, in jenen Tagen mich nicht sättigen in der wunderbaren Süsse der Betrachtung der Tiefe deines Rathschlusses über das Heil des Menschengeschlechtes. Wie hab' ich geweint unter deinen Hymnen und Gesängen, heftig bewegt von der Stimme deiner lieblich tönenden Kirche. Die Laute ergossen sich in mein Ohr; die Wahrheit träufelte in mein Herz und es entbrannte das Feuer der Andacht; die Thränen rannen und mir war so wohl in ihnen.“

Wir wissen nicht, wie viele Monate Augustinus in Mailand noch blieb. Zu ihm und seinen Freunden gesellte

sich Evodius aus Tagaste, der vor ihm getauft war. Er verliess den kaiserlichen Dienst, um, gleich jenen, „Gott sich ganz zu weihen."

Sie suchten einen Ort, wo sie ohne Störung in heiligem Bunde diesen Vorsatz ausführen könnten, und traten zusammen die Rückreise nach Afrika an. Sie waren bereits in Ostia, um aus diesem Hafen nach der Heimath überzuschiffen. Näher aber war schon Monica ihrer bessern Heimath. In den letzten Tagen, so erzählt Augustinus, standen sie einmal beide, die Mutter und er, an ein Fenster gelehnt, von wo aus man den Garten überschaute. Es war ganz still um sie. Sie sprachen mit einander. „Der Vergangenheit vergessend und auf das Zukünftige gerichtet, fragten wir uns in Gegenwart der Wahrheit, die Du bist, wie das ewige Leben der Heiligen sein werde. Und wir öffneten sehnsuchtsvoll den Mund der Herzen nach den himmlischen Fluthen deines Borns, des Borns des Lebens, der bei Dir ist, dass wir, nach unserer Fassungskraft von ihr besprengt, diesen hochwichtigen Gegenstand sorgsam bedächten. Als nun unsere Rede dahin gelangte, dass jegliche Ergötzung körperlicher Sinne, in welchem sinnlichen Lichte auch immer betrachtet, gegen die Herrlichkeit jenes Lebens nicht einmal genannt, geschweige damit verglichen werden dürfe, da erhoben wir uns in glühender Sehnsucht dahin und durchwandelten stufenweise alles Körperliche, selbst den Himmel, von welchem Sonne, Mond und Sterne auf die Erde herabglänzen. Und noch höher hinauf stiegen wir im innern Denken, Reden und Bewundern Deiner Wunderwerke, und auf unsere Seelen kommend, überstiegen wir auch diese, um zu erreichen jene Sphäre der unversiegbaren Fülle, wo Du Israel in alle Ewigkeit weidest mit der Speise der Wahrheit und wo das Leben und wo die Weisheit ist, durch die Alles gemacht ist, was da war und sein wird. Aber sie selber wird nicht; sie ist, wie sie war, und wird so immer sein; Gewesen sein und Künftig sein ist gar nicht in ihr, sondern nur Sein, weil sie ewig ist, Gewesen und Künftig sein aber nicht ewig ist. Während wir so redeten und nach ihr verlangten, berührten

wir sie leise in völliger Entzückung des Herzens und seufzten auf und liessen dort angeheftet des Geistes Erstlinge zurück und kehrten wieder zum Laut unseres Mundes, wo das Wort beginnt und endet. Und gleicht es Deinem Wort, unserem Herrn, das ungealtert in sich bleibt und Alles erneut? Wir sprachen also: wenn in Jemandem der Tumult des Fleisches schwiege, die Vorstellungen schwiegen von Wasser und Erd' und Luft, wenn die Pole schwiegen und die Seele selbst sich schwiege und über sich hinaus ginge und nicht mehr sich dächte, wenn Träume schwiegen und die Bilder der Einbildungskraft und jegliche Sprache und jegliches Zeichen und Alles schwiege, was vorübergeht und alle Dinge, die dem Aufmerksamen zurufen, dass nicht sie selbst sich gemacht, sondern dass der in Ewigkeit Lebende sie erschaffen; wenn sie nach diesem Zuruf schwiegen, nachdem sie das Ohr zu dem Schöpfer gerichtet hätten, und wenn dann nur Er allein redete, nicht mehr durch sie, sondern unmittelbar, so dass wir sein eigenes Wort hörten, nicht durch die Zunge des Fleisches, nicht durch die Stimme eines Engels, nicht durch den Schall aus den Wolken, noch durch des Räthsels Gleichnisse, sondern ihn selber, den wir in ihnen lieben, ihn selbst ohne sie höreten, so wie wir uns jetzt erhoben und in des Gedankens reissendem Fluge die ewige Wahrheit berührten, welche da bleibet über Alles, und wenn dieses fortdauerte und keine andern ihr fremdartigen Vorstellungen sich einmischten und diese einzige Vorstellung hinriss' und verschlänge und versenkte in die innigste Wonne den Anschauenden, dass so das ewige Leben wäre, wie dieser Moment der Erkenntniss war, zu dem wir aufseufzten, — würde das nicht sein: Geh' hinein in deines Herrn Freude?" Dergleichen sprachen diese beiden. Da sagte Monica: „Sohn, was mich betrifft, nichts hat mehr Reiz für mich in diesem Leben. Was ich hier noch thun soll und wesshalb ich hier bin, weiss ich nicht; denn jede Hoffnung der Zeitlichkeit ist verzehrt. Eines war, wesshalb ich noch zu leben wünschte, — dass ich dich sehen möge einen gläubigen Christen, ehe denn ich sterbe. Ueber

die Massen reichlich hat Gott mir nun diess gewährt. Was thue ich hier noch?"

Fünf oder sechs Tage nach diesem Gespräch erkrankte sie. Einst fiel sie in Ohnmacht. Beide Söhne eilten herbei. Bald aber kam sie wieder zu sich, blickte ihre Söhne an und sprach: „wo war ich?" Und weiter: „werdet ihr eure Mutter hier bestatten?" Augustinus schwieg und bezwang sein Weinen. Navigius aber, der jüngere, drückte den Wunsch aus, sie möchte nicht im fremden Lande, sondern im Vaterlande sterben, was herrlicher sei. Da warf sie ihm aber einen strafenden Blick zu. „Bestattet diesen Leib, sprach sie, wo es sein mag. Die Sorge um denselben kümmere euch nicht; aber um Eines bitte ich euch: gedenket mein am Altare des Herrn, wo ihr auch wandelt." In früheren gesunden Tagen hatte sie stets gewünscht, an der Seite ihres Gatten begraben zu werden. Auch diesen eitlen Wunsch hatte sie nun abgethan. Und als man sie kurz vor ihrem Tode fragte, ob es ihr nicht schrecklich wäre, ihren Körper so entfernt vom Vaterlande zu lassen, sprach sie: „Nichts ist ferne von Gott; auch ist nicht zu besorgen, dass er am Ende der Zeiten nicht wissen sollte, wo er mich auferwecken solle."

Sie verschied am 9. Tage ihrer Krankheit im 56. Jahre ihres Lebens. Augustinus stand damals im 33sten.

Sie war eine Mutter, und eine doppelte! ihrer Kinder. Sie habe, sagt Augustinus von ihr, ihre Kinder mit mehr Schmerzen geistig geboren, als sie sie leiblich geboren. Wie einst bei Samuel und Johannes, so wollte der Herr auch hier zeigen, was eine gottselige Mutter ihren Kindern ist. Drei und dreissig Jahre hatte ihrer Liebe Schmerz um den Sohn gedauert, dann starb sie froh wie Hanna und Simeon, denn ihr Herz hatte den Heiland gesehen in ihres Sohnes Herzen.

Der Enkel Adeodatus schrie laut auf; Augustinus aber that sich Gewalt an, „den Quell der Thränen zurückzudrängen" und auch der Knabe wurde geschweigt, „denn nicht geziemte sich's, so glaubten wir, eine solche Leiche mit thränenvollen Klagen und Seufzern zu ehren, mit welchen

man die Sterbenden beklagen mag, deren Elend im Tode, ja deren ewigen Tod man beweint." Als in dem Knaben nun das Weinen unterdrückt war, ergriff Evodius den Psalter und begann einen Psalm zu singen. Und das ganze Haus stimmte mit ein. „Von Gnade und Gericht will ich singen, und Dir, Herr, Lob sagen (Ps. 101, 1.) Und der Leib ward bestattet, „und siehe! wir gingen und kamen ohne Thränen." Aber im Innersten war er schwer betrübt und betete verstörten Sinnes, so sehr er vermochte, dass Gott seinen Schmerz heilen wolle. Und nach und nach ward sanfter sein Schmerz und es stieg vor ihm auf ihr Bild, so liebreich und so mild und so gottselig, „und nun war es mir lieb, vor Deinen Augen über sie und für sie, über mich und für mich zu weinen. Und ich liess die verhaltenen Thränen, dass sie flossen, so viel sie wollten und legte sie meinem Herzen unter, und dasselbe ruhete auf ihnen." —

Bis hieher reichen Augustins Bekenntnisse. Die vier letzten Bücher desselben enthalten nichts Geschichtliches. — Wir sind ihnen gefolgt, mit Liebe gefolgt, und haben bei ihnen um so länger verweilt, je seltener es vergönnt ist, so offen in die geheime Werkstätte des Werdens eines grossen und gottseligen Mannes blicken und sein inneres Leben belauschen zu können.

Es ist etwas Erstaunliches um diese Bekenntnisse. Sie sind nicht wie an Menschen gerichtet, sondern an Gott, vor dem er sein Herz und sein Leben ausschüttet. Wir sehen ihn, wenn wir das Buch lesen, „im Staube liegend sich unterhalten mit Gott, sich sonnend in seiner Liebe. Die Leser schweben ihm nur wie Schatten vor."

Und fragen wir nach dem Grundcharakter dieser Bekenntnisse, so ist es dieser: Augustinus kann sich nie genug nehmen, um Gott alles zu geben. Darum geht er allen Spuren seines ehevorigen Lebens nach, verfolgt sie bis in's Einzelnste, um in ihnen sein Sündhaftes nachzuweisen. Er ist rückhaltslos, als vor Gott; da ist eine Offenheit, ein Bekenntniss, das den natürlichen Menschen erschreckt. „Was wäre Dir auch unbekannt, ruft er aus, auch wenn ich es nicht bekennen wollte; Dir, vor dem

der verborgene Grund unseres Bekenntnisses offen liegt? Dich würde ich mir, nicht mich Dir verbergen.... Hingegen Dich hören über sich, was ist das Anderes, als sich selbst erkennen?" Auf der anderen Seite verfolgt er Gottes Spuren in seinem Leben, und das ist ihm seine süsseste Beschäftigung, und er findet sie überall — in seiner Mutter, in seinen bessern Neigungen, in dem Widerstreit seines Innern, in der innern Unruhe, womit ihm jede Freude vergällt ward: „denn um so gnädiger warst Du mir, je weniger Du mir süss werden liessest, was nicht Du war;" überall sammelt er die Strahlen, bis sie in seiner Bekehrung in einen Brennpunkt zusammenlaufen. So geht in seinem Buch der rücksichtslosesten Enthüllung und Anklage seines natürlichen Menschen das uneingeschränkteste, erhebendste Dankgefühl gegen Gott zur Seite. Er für sich will nun nichts mehr seyn; was er ist, will er nur seyn in und durch Gott. „Mein Gutes ist Deine Anordnung und Deine Gabe; mein Böses ist meine Schuld und Dein Gericht." Diess ist sein Grundgefühl, das sich ihm als Resultat seines bisherigen Lebens ergab. In diesem Geiste hat er geschrieben, hat er schreiben müssen, wenn er betrachtete was er war und was er nun ist durch die Gnade Gottes; beides hat ihn getrieben zum Bekenntniss, jenes zum anklagenden, dieses zum preisenden. „Ich glaube und desshalb rede ich; Du, Herr, weissest es. Habe ich vor Dir nicht bekannt meine Schuld und hast Du mir nicht vergeben die Sünde meiner Seele? Nimmer will ich mich entschuldigen, Recht haben vor Dir, der Du die Wahrheit selbst bist; nein, ich will nicht Recht haben vor Dir, denn wer kann bestehen, wenn Du die Sünde zurechnest?" So ist er der Geschichtschreiber seiner Verirrungen, aber auch der ihm widerfahrenen Erbarmungen Gottes, die er in feurigen Zungen preist.

Man hat mit Augustins Bekenntnissen schon mehrmals die berühmten Confessions Rousseau's verglichen. Sollen wir den Unterschied bezeichnen? Hier spricht ein vollendeter Naturalist, dort ein vollendeter Christ. Diese grossen Gegensätze sagen Alles.

Durch mannichfache Irrwege war Augustinus gegangen; er hatte sich, so sagt er selbst es, er hatte sich verlaufen in der Peripherie und das Centrum verloren oder noch nicht gefunden; hier aber war Gott. „Ich habe spät Dich geliebt, Du Schönheit, so uralt und so neu; ich habe spät Dich geliebt. Und siehe! Du warst im Innern, aber ich war draussen und suchte Dich dort. Und in Deine schöne Schöpfung stürzte ich mich in meiner Hässlichkeit, denn Du warst mit mir und ich nicht mit Dir! Ferne von Dir hielt mich die Aussenwelt, und wäre doch nicht, wenn sie nicht wäre in Dir. Du riefest laut und lauter und durchbrachest meine Taubheit; Du schimmertest strahlend und strahlender und schlugest meine Blindheit. Du wehtest und ich kam zu Odem wieder und Leben und athmete in Dir. Ich kostete Dich und hungere und dürste. Du berührtest mich und brennend sehne ich mich nach Deinem Frieden. Wenn ich einst in Dir leben werde mit Allem, was in mir ist, dann wird mich verlassen Schmerz und Mühsal; ganz von Dir erfüllt wird Alles an mir Leben sein."

Was Augustinus noch wünschte, war das: „Mögest Du, mein Gott, das begonnene Werk nicht verlassen, sondern vollenden, was noch unvollendet ist in mir." Aber der Weg? die Kraft? Nicht in ihm, das hatte er ja erfahren, in Gott war Alles zu suchen, das Ziel wie der Weg. Darum betete er von nun an: „Gib, was Du befiehlst, und befiehl, was Du willst." Und er erfuhr nun auch immer mehr, „wie süss das Leben derjenigen sei, welche der sinnlichen Liebe abgestorben."

Es ist aber nicht so zu denken, als hätte Augustinus von nun an keine Kämpfe mehr zu bestehen gehabt. So ist es in keinem Leben. Das alte Leben war zwar überwunden, die Macht gebrochen, aber die Nachwirkungen, die Reaktionen desselben blieben nicht aus; das neue Leben hatte den ganzen Menschen noch nicht durch und durch umgewandelt. Es war die Aufgabe des weiteren Lebens, vom Fundament aus das Gebäude neu aufzuführen, vom Prinzip aus den ganzen Menschen neu zu verklären. Der alte Geist machte sich zuweilen noch, zumal in

den Momenten geltend, in denen die bewusste Kraft im Menschen zurücktritt. Wir kennen die sinnliche Leidenschaft als die Macht seines früheren Lebens. „Noch jetzt, klagt er, lassen die alten Bilder seiner Verirrungen ihm keine Ruhe;" zwar im Wachen seien sie ohnmächtig, aber lockend kommen sie in seine Träume. „Bin ich, ruft er aus, bin ich denn im Traume nicht, der ich bin, o Herr, mein Gott? Schlummert auch die Vernunft ein mit den Sinnen des Körpers? Sollte Deine mächtige Hand es nicht vermögen, alle Schwächen meiner Seele zu reinigen und mit reichlicherer Gnade der Träume Lüsternheit zu vertilgen? Ja, Du wirst mir mehr und mehr Deine Gaben reichen, dass mir meine Seele folge zu Dir und selbst im Traume voll Reinheit bei Dir sei, Du, der Du mehr vermagst, als wir bitten und verstehen."

Diess war der Standpunkt des Augustinus nach dieser Seite hin. Aehnlich war sein geistiger Standpunkt. Das Christenthum hatte auch seinen Geist und sein Geist das Christenthum erfasst. Aber der neue Geist war nur erst als der Same da, von dem aus die ganze geistige Entwicklung ausging. Es geht darum nur stufenweise. Er selbst sagt einmal von sich: es gehe ihm wie Solchen, die, nachdem sie lange blind und lichtlos gelebt haben, kaum eine Leuchte vertragen und jeden Lichtstrahl, so gerne sie ihn hätten, zitternd und mit abgewendeten Augen von sich stossen, zumal, wenn sie fest in die Sonne schauen wollen. Er baut aber auf Gottes Gnade.

Die jüngsten Studien, wie wir wissen, waren die platonischen gewesen. Augustinus hatte in ihnen viel Christliches gefunden. Dieser Platonismus wirkt nun noch in ihm nach, wenigstens in den Punkten, in denen er Berührungspunkte mit dem Christenthum erkannte.

Wir haben seinen Standpunkt bezeichnet. Wir folgen seinem weiteren Leben. Der Tod seiner geliebten Mutter veränderte seinen Reiseplan. Statt sich nach Afrika einzuschiffen, ging er von Ostia nach Rom, wohin ihn seine Freunde, wenigstens Alypius, Evodius und sein Bruder begleiteten. In Rom blieb er dann zehn Monate bis gegen

Ende des Sommers 388. Seine schriftstellerische Thätigkeit setzte er hier nicht bloss in der begonnenen Richtung fort; er that einen weiteren Schritt; er machte hier die ersten öffentlichen Angriffe auf seine ehemaligen Freunde, die Manichäer. Das ist ein neues überaus wichtiges Moment, das sich nun hervorthut in seinem Leben. „Als ich, sagt er in seinen Retraktationen, als ich bereits getauft zu Rom mich aufhielt, konnte ich nicht stillschweigend ertragen, dass die Manichäer durch ihr Prahlen mit ihrer falschen, täuschenden Enthaltsamkeit und Mässigkeit die Unkundigen betrogen und sich noch gar über die wahren Christen, mit denen sie doch keineswegs zu vergleichen sind, erheben wollten, und so schrieb ich zwei Bücher, das eine über die Sitten der katholischen Kirche, das andere über die Sitten der Manichäer."

Gegen Herbst des Jahres 388 schiffte er über nach Afrika. In Karthago wohnte er einige Zeit bei seinem Freunde Innocentius, einem ehemaligen Anwalte des Präfectus von Africa. Es war ein gottesfürchtiger Mann, der mit seinem Hause dem Herrn diente.

Der Mann litt am Unterleibe an bösartigen Fisteln. Die Aerzte hatten ihm schon mehrere unter überaus grossen Schmerzen geschnitten; er hatte schon geheilt geschienen. Da fand sich, dass eine den Aerzten entgangen war, die tief verborgen gewesen. Er musste noch einmal geschnitten werden. Aber er entsetzte sich davor; indessen blieb kein anderer Ausweg. Es ward ein Tag zur Operation festgesetzt. Innocentius bat den Abend zuvor einige gottselige Männer, die ihn zu besuchen pflegten, sie möchten des andern Tages in der Frühe der Operation oder vielmehr seinem Tode anwohnen, denn nach seinen früheren Leiden urtheilend, zweifelte er in seiner Angst nicht, dass er unter den Händen der Aerzte sterben würde. Sie trösteten und stärkten ihn, sich Gottes heiligem Willen vertrauensvoll zu ergeben und männlich sich zu fassen. Ehe sie auseinandergingen, beteten sie. „Als wir nun, wie gewöhnlich, niederknieten, warf auch er sich so darnieder, als hätte Jemand ihn hart niedergestossen, und begann zu

beten. Aber mit welchem Eifer, mit welcher Inbrunst, mit welchem Thränenergusse, mit welchem Schluchzen und Seufzen und mit welcher Erschütterung all' seiner Glieder er betete, vermag Niemand mit Worten zu sagen. Ob die Uebrigen beteten oder nur auf ihn merkten, wusste ich nicht; mir aber war's durchaus unmöglich, zu beten, und dieses Einzige sprach ich in meinem Herzen: Herr, welche Gebete der Deinigen erhörst Du, wenn Du dieses nicht erhörst? Schien es mir doch, als hätte nichts weiter geschehen können, als dass er unter dem Gebete den Geist aufgegeben. Endlich standen wir auf. Der Kranke bat sie noch, sich ja morgens einzufinden. Sie trösteten ihn und gingen heim. Frühmorgens am folgenden Tage kamen sie, wie sie versprochen; bald nach ihnen die Aerzte. Die Instrumente wurden hervorgeholt. Alle schauderten, in stummer Erwartung. Der Kranke ward im Bette in die nöthige Lage gebracht, der Verband ward gelöst, die kranke Stelle entblösst, besichtigt. Sie forschen mit den Augen, befühlen mit den Fingern, suchen auf alle mögliche Weise: statt der Fistel finden sie — eine fest verheilte Narbe. Wer, sagt Augustinus, könnte die Freudenthränen, den Dank gegen Gott beschreiben!"

Diese Heilung hat Augustinus mit angesehen und in seinem Buche von der Kraft Gottes beschrieben zum Beweise mit anderen, dass annoch Gott Wunder thue an den Seinigen.

In Karthago verweilte Augustinus nicht lange. Er kehrte heim nach Tagaste und bezog mit seinen Freunden ein kleines Landgut unweit der Stadt, das er nebst einigen andern Grundstücken von seinem Vater geerbt hatte. Er verkaufte es und gab das Geld den Armen. Uebrigens behielt er sich, so scheint es, Wohnsitz und Nutzniessung vor. Hier lebten nun die Freunde an die 3 Jahre. Das Beispiel des Antonius, dessen Lebensbeschreibung, wie wir wissen, nicht ohne tiefen Eindruck auf ihn gewesen, ist wohl auch hier nicht ganz zu verkennen. Sie zogen sich gänzlich zurück von der Welt, machten Alles gemeinsam, lebten in Gebet, Arbeit, Kontemplation und Studien. Die Ruhe ward nur

unterbrochen von Einwohnern aus Tagaste, die in geistigen wie in weltlichen Angelegenheiten den Augustinus um Rath fragten. Die Frucht dieser Einsamkeit waren schriftstellerische Erzeugnisse, bald philosophische, theologische, bald antimanichäische.

Drei Jahre hatte Augustinus in dieser ländlichen Abgeschiedenheit gelebt, da ward er von einem kaiserlichen Kommissär in Hippo, einer ansehnlichen Meerstadt Numidiens, dem heutigen Bona, einem Manne, der einen Zug zum Christenthum hatte und unter Augustins Leitung Fortschritte darin zu machen hoffte, dringend eingeladen, ihn hier zu besuchen. Es war im Jahr 391. Er folgte dem Rufe. Bis jetzt hatte er sich gehütet, in Städte zu kommen, wo die Gemeinden noch keinen Bischof hatten, aus Furcht, er möchte wider seinen Willen zu einem solchen Amte gezwungen werden; denn bereits hatte sein Name in Afrika einen hellen Klang weit und breit; sein Leben, seine Schriften hatten seinen Ruf verbreitet. Nach Hippo glaubte er nun aber um so unbedenklicher gehen zu dürfen, als dort in der Person des Valerius ein geachteter Bischof an der Spitze der Gemeinde sich befand. Einst hörte er unter den übrigen Laien stehend der Predigt des Valerius zu; der Bischof bemerkte, wie die Gemeinde eines Presbyters bedürfe. Sofort ergriff den Augustinus das Volk, stellte ihn dem Bischofe vor und begehrte einmüthig, er möchte ihn zu diesem Amte weihen. Augustinus war bestürzt; er brach in Thränen aus; ihm bangte vor einem Amte, das er auf's allerhöchste stellte und weit über seinen Kräften hielt; vor einem Amte, dem auszuweichen er bis jetzt Alles gethan. Er hatte von stiller asketischer Musse geträumt; nun sollte er in's öffentliche kirchliche Leben eintreten. Er weigerte sich anfangs, war aber um so weniger im Stande, dem ungestümen Mahnen des Volkes länger sich zu widersetzen, als der Bischof mit dem Volke einverstanden war. Valerius war ein geborner Grieche und darum der lateinischen Sprache nicht so ganz mächtig. Das hinderte theilweise seine Wirksamkeit. Auch die Angriffe der Manichäer und Donatisten erheischten für Hippo's Kirche

einen kräftigen Mann. Oft schon hatte Valerius Gott gebeten, ihm einen tüchtigen Gehülfen im Lehramte zuzuführen. Um so weniger liess er nun von Augustinus, den er sich als von Gott geschenkt betrachtete.

Es ist dieser Moment überaus bedeutend im Leben unseres Kirchenvaters. In der Einsamkeit des asketischen Lebens hatte er bisher seit seiner Bekehrung zugebracht, da auch fürder zubringen wollen: so meinte e r es; aber s e i n Gott wollte, dass er in den ö f f e n t l i c h e n Dienst der Kirche eintrete, für den er der Mann war und nothwendig in jener Zeit. So trat er denn auf den öffentlichen Schauplatz, von einer höheren Hand dahin gezogen, wie ein Ambrosius, ein Gregor von Nazianz, ein Basil u. A., wie fast alle Reformatoren, ein Luther, Kalvin u. A. Sie hatten sich Alle nicht vorwärts gedrängt; es war nicht i h r Wille; es war Gottes Zug. Darum, wo sie standen, konnten sie dann um so zuversichtlicher stehen „als im Namen Gottes."

Wir dürfen glauben, dass Augustinus nicht ohne die reiflichste Prüfung an das Werk gegangen ist, welches ihm nun auferlegt wurde, wie er denn auch vor Antritt seines Presbyteriats von seinem Bischofe in einem Schreiben, das ihm alle Ehre macht, sich einige Monate ausbat, um sich in der Einsamkeit für die neue Laufbahn vorzubereiten. Er fand, dass es noch etwas ganz Anderes sei, für Anderer als für sein eigenes Heil zu sorgen. Um Ostern 392 trat er dann sein Amt an.

Das Verhältniss, in dem wir Augustinus zum Bischofe finden, war ein segensvolles. Es kann verglichen werden mit jenem des Basilius zu dem Bischofe Eusebius. Willig erkannte Valerius die geistige Superiorität seines Presbyters an und besass Seelengrösse genug, nicht bloss ihn darum nicht zu beneiden, sondern auch zum Besten der Kirche ihn mit seinen grossen Gaben überall hervortreten zu lassen. Wir führen ein Beispiel an. Es war Sitte in Afrika, dass nur die Bischöfe predigten, oder die Presbyter nur predigen durften in Abwesenheit der Bischöfe. Valerius dagegen liess ihn oft in seiner Gegenwart predigen. Anfangs erregte

das den Unwillen einiger Bischöfe des Landes, doch fand nach und nach der Vorgang, der Segen schaffte, Anklang.

Augustinus war jetzt in Hippo. Er wünschte indessen die kleine Genossenschaft, die er in Tagaste zurückgelassen, in seinen neuen Wirkungsort überzusiedeln. Es wurde ihm durch die Liberalität des Bischofs und eines Freundes, des nachmaligen Bischofs Aurelius von Karthago, möglich. So setzte Augustinus zugleich das asketische Leben, das er in Tagaste begonnen, in Hippo fort. Und zu den alten Genossen kamen neue hinzu; zu Alypius und Evodius, den altbekannten Freunden, Possidius, nachmals Bischof von Calama, Biograph Augustins, Severus, nachmals Bischof von Milevis u. A. Die Genossenschaft galt bald als eine Pflanzschule tüchtiger Kirchenmänner: gegen zehn Bischöfe gingen aus ihr hervor; Augustinus selbst ergänzte später als Bischof seinen Klerus aus dieser Anstalt. Sie war für Afrika, was für die Kirche Galliens die Genossenschaft, die Martinus von Tours gestiftet. Es ist nun aber begreiflich, dass diese Bischöfe wieder ähnliche Institute einführten, und so hat Augustinus allerdings diese Richtung in Afrika bedeutend gefördert. Auch Frauen-Genossenschaften gründete er; einem derselben stand seine Schwester vor, eine gottselige Wittwe. Schon längst kannte man „gottgeweihte“ Jungfrauen. Cyprian erwähnt ihrer häufig. Augustinus hat sie dann, wohl zuerst in Afrika, in Genossenschaften vereinigt. Indessen ging es auch da nicht ohne bittere Erfahrungen ab. Er versicherte einst seiner Gemeinde, wie er nicht leicht bessere Menschen gefunden, als die Guten in solchen Klöstern, aber auch nicht leicht verdorbenere als die, so darin gefallen wären. Er hat auch ein eigenes Büchlein geschrieben, in dem er die Mönche zur Arbeit anhält, vor Trägheit warnt.

Wir sehen, das asketische Leben und die Richtung auf die Askese begleitet ihn auch in seine praktische Laufbahn und geht fast parallel mit dieser.

In seinem neuen praktischen Wirkungskreise entfaltete Augustinus grosse Thätigkeit. Man könnte sie eine dreifache nennen. Vorerst ging sie auf Befestigung

und Aufbauung des religiös-kirchlichen Lebens. Diess bewirkte er vorzüglich durch sein fleissiges und ernstes Predigen. — Dann ging sie auf Zerstörung eingerissener, das wahre Leben der Kirche hemmender Missbräuche. So war der Missbrauch fast überall eingerissen, dass auf den Gräbern der Märtyrer, sogar in den Kirchen geopfert und dabei geschwelgt wurde. Ambrosius hatte diese ärgerliche Sitte in Mailand bereits abgeschafft; Augustinus schritt nun auch hiegegen ein, in Liebe und Ernst, durch Belehrung und Beschlüsse von oben durch eine Kirchenversammlung. Nach und nach gelang es ihm, den Unfug zu beseitigen. — Endlich ging sie nach aussen: auf Bekämpfung von Irrlehrern und Schismatikern. Da haben wir zuerst die Manichäer zu nennen. Schon in Rom hatte er begonnen; er fuhr nun nur entschiedener fort. In Hippo waren ihrer sehr viele; ihr Haupt daselbst war Fortunatus. Augustinus mochte den äusseren und inneren Mahnungen sich nicht länger entziehen; er forderte den Manichäer zu einer Disputation. Schnellschreiber zeichneten die Unterredung auf. Fortunatus wurde in die Enge getrieben. Sein Ansehen sank von da an.

Die asketische und die praktische Thätigkeit haben wir in's Auge gefasst; mit beiden geht aber eine dritte noch Hand in Hand: die wissenschaftliche. Augustinus fand mitten in dem Drang seines besonders später so überaus bewegten praktischen Amtes Zeit für seine schriftstellerische Thätigkeit. Dass diese in ihrem Inhalte theilweise bestimmt wurde durch die grossen Fragen, die sein jeweiliges Leben bewegten, durch die Interessen, die ihn zeitweilig beschäftigten, liegt in der Natur der Sache; darum sehen wir seine amtliche und seine schriftstellerische Thätigkeit meist getragen und bewegt von denselben Interessen und Ideen.

Ein solcher Mann konnte nicht verborgen bleiben. Sein Name stieg. Vor weniger als zwei Jahren hatten einige Bischöfe ihr Befremden geäussert, dass der Bischof Valerius den Presbyter Augustinus in seiner Gegenwart predigen

lasse. Im Jahr 393 war von Aurelius, Karthago's Bischof, eine Versammlung von Bischöfen Afrika's veranstaltet; vor dieser ehrwürdigen Versammlung selbst sollte nun Augustinus — so gross war bereits sein Name — über das öffentliche Glaubensbekenntniss predigen. Er that's und hat später den Inhalt der Predigt in seiner Schrift vom Glauben weiter ausgeführt.

Bischof Valerius sah durch seinen Presbyter alle seine Wünsche erfüllt; nur die Besorgniss, er möchte ihn noch verlieren, drückte ihn. Wirklich hätte Augustinus den Anträgen einer auswärtigen Kirche, die ihn zu ihrem Bischof wünschte, nicht entgehen können, wenn Valerius ihn nicht für einige Zeit verborgen gehalten hätte. Um so besorgter war Valerius von nun an. Er verschaffte sich daher schriftlich die Einwilligung des Bischofs von Karthago, dass Augustinus zu seinem Mitbischof geweiht werden dürfe. Noch war die Einwilligung des Megalius, des Bischofs von Calama, der der älteste unter den Bischöfen und somit Primas von Numidien war, nothwendig. Als dieser bald darauf nach Hippo kam zur Untersuchung des Zustandes der Gemeinde, gab Valerius ihm, den anwesenden Bischöfen und der Gemeinde seinen Wunsch zu erkennen. Wie aus Einem Munde erhob sich freudiger Beifall. Nur zwei Männer thaten Einsprache; aber es waren die Hauptpersonen: der Primas in Numidien und der zu weihende. Megalius war eingenommen gegen Augustin und beschuldigte ihn, man weiss nicht recht, wessen. Als man aber in ihn drang, die Beschuldigung zu erweisen, gestand er seine Unfähigkeit hiezu, bat um Verzeihung, und war es nun selbst, der den Augustinus weihete. Dieser aber weigerte sich, weil er dafür hielt, es sei den Kirchengesetzen zuwider, dass Eine Gemeinde zwei Bischöfe habe. Man bewies ihm aber, dass es schon öfters vorgekommen. So fügte er sich denn, weil er, wie er an Paulinus von Nola schrieb, in dieser Liebe, mit welcher Valerius, in diesem Eifer, mit welchem das Volk in ihn drang, den Willen Gottes erkennen zu müssen glaubte. In der Folge ward er gewahr, dass eine Verordnung der Nicänischen Kirchenversammlung dagegen laute. Sie war

aber ihm und dem Valerius unbekannt gewesen. Damit aber inskünftige nicht mehr von ihm aus Unwissenheit gefehlt werde, brachte er es auf der dritten Synode von Karthago dahin, dass ein Schluss gefasst wurde, Jedem, der zum Kleriker geweiht würde, die Verordnungen der Kirchenversammlungen vorzulesen.

Bischof Valerius starb wahrscheinlich noch im Laufe des Jahres 395, spätestens im folgenden Jahre, und Augustinus wurde nun alleiniger Bischof der Kirche zu Hippo, die durch ihn berühmt geworden und der er 35 Jahre vorgestanden ist. Er war damals 42 Jahre alt.

Ehe wir ihn in seiner weiteren Geschichte begleiten, wollen wir ihn schildern in seiner Lebensweise als Bischof. Aus der klösterlichen Eingezogenheit, in der er noch als Presbyter gelebt, wurde er herausgerissen durch sein bischöfliches Amt. Aber seine Lebensweise blieb wesentlich dieselbe. Es ist ein Mittelweg, den er einschlägt. Während er als Bischof den öffentlichen Angelegenheiten der Kirche lebt, behält er für sein Privatleben die frühere Lebensweise bei. In seinem bischöflichen Hause wollte er mit seinem Klerus das Bild der ersten Gemeinde, Apost. Gesch. 4, 31., verwirklichen. Allen sollte Alles gemeinsam sein, Keiner sollte was Eigenes haben. „Sie sollten sich genügen lassen an Gott und seiner Kirche.“ Er selbst wollte auch nichts voraus haben. Er zwinge nicht dazu, sagte er, aber er nehme keinen Geistlichen, der sich nicht dazu verstehe. So lebte er gemeinsam mit seinem Klerus. Die Nahrung war einfach: fast nur Kräuter und Gemüse; Wein wurde Allen vorgesetzt, aber Allen nach bestimmtem Maasse. Ueber Tische wurde aus einem h. Buche vorgelesen; auch freiere Unterhaltung war nicht ausgeschlossen, doch durfte der Ruf eines Abwesenden nicht angetastet werden; hierauf hielt er unerbittlich. In Kleidung und Hausrath hielt er die Mittellinie, fern von Unsauberkeit wie von eitler weltlicher Zier. In Bezug auf das weibliche Geschlecht war er äusserst vorsichtig; Frauen durften nicht in seinem Hause wohnen, selbst nicht die nächsten Verwandten; mit Keiner sprach er, dass nicht ein Geistlicher anwesend gewesen

wäre. In seiner Fürsorge für die Armen war er unermüdet: er betrachtete den Geistlichen als einen Armenvater. Er hatte einen Gotteskasten, in welchen milde Gaben geworfen wurden. Als er einst vor Ertheilung der Almosen gewahr ward, dass wenig Gaben eingelegt worden, schloss er eine Predigt mit den Worten: „Ich bin ein Bettler für die Bettler und will gern es sein, auf dass Ihr zu den Kindern Gottes gehören möget.“ Gleich Ambrosius hat er in den Zeiten der Noth Kirchengeräthe zerbrechen und einschmelzen lassen, um aus dem Ertrage Nothleidende zu erquicken und Gefangene loszukaufen. Obgleich dem Stande der Ehelosen den Vorzug gebend, setzte er die Ehe doch nicht herab und warnte vor Uebertreibungen. Die Kirche wollte er nicht bereichern auf Unkosten irgend Jemandes. Oft kamen in jenen und späteren Zeiten Kinder und Enkel ob Vermächtnissen in Nachtheil. Das billigte Augustinus nie. Wenn ein Sterbender der Kirche eine Summe vermacht hatte, so erwartete er lieber, dass sie ihm gebracht würde, als dass er sie hätte abfordern lassen. Und wenn ihm schien, dass Kindern oder andern natürlichen Erben der Gestorbenen Unrecht dadurch geschehen würde, so weigerte er sich, die Vermächnisse anzunehmen. „Die Kirche wolle keine ungerechte Erbschaft.“ Er rühmte desswegen in einer Predigt seinen Freund Aurelius. Ein kinderloser Mann, der keine Nachkommenschaft mehr erwartete, hatte sein ganzes Vermögen der Kirche geschenkt, nur den Niessbrauch sich vorbehaltend. Darauf gebar seine Frau ihm Kinder. Da gab ihm Aurelius das ganze Vermögen zurück, ohne dass der Mann sich dazu gemeldet oder auch nur die Rückgabe erwartet hätte.

Frieden zu stiften, Uneinigkeit zu schlichten, hielt er für seine Pflicht. Es war von Anfang in der Kirche so gehalten worden. Augustinus brachte oft manchen Tag damit hin, so schwer es ihm manchmal wurde, da er am liebsten der Kontemplation oblag. Seinen Einfluss verwandte er oft für Unglückliche bei den weltlichen Behörden. Er hielt es hier wie in andern Dingen ganz wie sein Lehrer Ambrosius. Dem Amte des göttlichen Wortes, dem eigentlichen aposto-

lischen Berufe, lag er mit heiligem Eifer ob. Er predigte sehr oft, manchmal fünf Tage nach einander; zuweilen zweimal an Einem Tage. Er bereitete sich auf seine Predigten vor; doch fand er nicht immer Zeit dazu; da sprach er denn aus der Fülle seines Herzens. Uebrigens konnte er sich nie genug thun. Er fühlte tief — und welcher Prediger nicht? — wie wenig die Worte seinen Ideen und Empfindungen entsprächen. „Das Ganze, was ich in mir habe, möchte ich ausdrücken, auf dass, wer mich hört, auch das Ganze kennen lerne; aber ich fühle, dass ich nicht so mich ausdrücke, um das zu bewirken; hauptsächlich weil das innerliche Denken mit Blitzesschnelle das Gemüth durchzuckt, während die Rede des Mundes langsam und schwer ist und ganz und gar nicht der Natur des ersteren entspricht. Indem diese mühsam sich fortwälzt, hat jenes sich schon wieder in seine einsame Stätte zurückgezogen, und nur einige Spuren, die es auf wunderbare Weise dem Gedächtnisse eingeprägt, dauern fort und treten durch den langsamen Fluss der Sylben in die äussere Welt."

Einst fragte Augustinus den Possidius, ob er bemerkt, wie er mitten in der Predigt abgesprungen und auf einen andern Gegenstand gerathen sei. Dieser gestand es. Da meinte er, Gott möge diese Vergesslichkeit und Verirrung habe entstehen lassen, um vielleicht durch das, was er ausser dem Zusammenhang gesagt, irgend einen Zuhörer von einem Irrthum zu belehren. Einen oder zwei Tage nachher kam ein Kaufmann zu Augustinus, in Thränen zerfliessend, vor ihm sich niederwerfend auf die Kniee. Er sei, sagte er, viele Jahre Manichäer gewesen, sei von den sogenannten Auserwählten sehr betrogen worden; eine der letzten Predigten Augustins habe ihn enttäuscht. Man fragte nach, welche, und es war eben die Abschweifung, auf die Augustinus gerathen war. Das Ideal der geistlichen Beredsamkeit, das ihm vorschwebte, hat er selbst geschildert in einer besondern Schrift. So wollte er predigen, dass Alle mit ihm und er mit Allen in Christo lebte. „Das ist meine Leidenschaft, meine Ehre, mein Ruhm, meine Freude, mein Reichthum."

Wir kehren nun zurück zur Entwickelung des Lebens unseres Vaters. Die Stellung, das Amt, in das Augustinus eingetreten, war nicht ohne Einfluss auf seine Denkart, seine weitere Entwickelung. Wir sahen, wie grossentheils die Philosophie ihn bisher beschäftigte; er legte sie jetzt bei Seite: sie trat in Hintergrund. Nur das Christenthum und was damit zusammenhängt, nur die Kirche hatte für ihn Bedeutung. Er fing an, sich den philosophischen Forschungen zu entziehen und den Fragen nachzugehen, welche für die kirchlichen Bewegungen jener Zeit von praktischer Bedeutung waren. Nicht dass er das Wesen seiner Denkweise total geändert hätte; es blieb im Ganzen dasselbe; aber er baute nun darauf weiter in positiv-christlichem Sinne, und seine früheren Forschungen drangen „in die lebendigsten Fortbildungen der christlichen Wissenschaft" ein. Gegen die Manichäer hatte er, wie wir sahen, eine polemische Thätigkeit entwickelt; diese Polemik setzte er fort und nicht bloss gegen die Manichäer; das schien ihm mehr an der Zeit, mehr Bedürfniss, als Beschäftigung mit den griechischen Philosophen. Darauf war er nun sowohl durch sein Amt als durch den innern Trieb angewiesen.

Ueberschauen wir diese literarisch-polemische Thätigkeit gegen die Manichäer bis zu ihrem Schluss, so sind es folgende Hauptschriften, die Augustinus gegen sie verfasst hat: „Ueber die Sitten der katholischen Kirche;" „über die Sitten der Manichäer" (geschr. 388); „über den freien Willen" (vollendet 395); eine Sammlung von 83 „kurzen Untersuchungen" (v. 395); „über das erste Buch Mosis gegen die Manichäer" (g. 389); „über den Nutzen des Glaubens," an Fortunatus, einen Jugendfreund, den er, als sie mit einander zu Karthago studirten, zum Manichäismus verleitet hatte und den er nun wiederum zum Christenthum zurückführen wollte (geschr. 391); „über die zwei Seelen" (391); „das Gespräch mit Fortunatus" (392); „über die Genesis" (393); „wider Adimantus" (394); „gegen den Brief des Manes" (397); „33 Bücher gegen Faustus," das Hauptwerk Augustin's gegen die Manichäer (g. 400); „über die Verhandlungen

mit dem Manichäer Felix" (404); „über die Natur des Guten;" „gegen Sekundinus" (405). —

Einen noch viel schwereren Kampf, als gegen die Manichäer, hatte Augustinus mit den Donatisten zu bestehen. Wir wenden uns nun zu diesen.

Das Schisma der Donatisten war entstanden aus Veranlassung der Verfolgung des Diocletian, in welcher viele Christen, selbst vom Klerus, um sich zu retten, der heidnischen Obrigkeit die heiligen Schriften auslieferten. Seinen Sitz hatte es im nordöstlichen Afrika, wo ein exzentrischer Geist, wie er sich im Montanismus schon gezeigt, gewissermassen einheimisch war.

Im Jahr 311 sollte ein neuer Bischof in Karthago gewählt werden an die Stelle des verstorbenen, Mensurius, eines, wie es scheint, besonnenen Mannes. Die Wahl fiel auf Cæcilianus, einen Mann von gleicher Gesinnungsart wie sein Vorgänger, dessen Archidiakonus und Vertrauter er gewesen war. Die Wahl war vor sich gegangen ohne die Anwesenheit der numidischen Bischöfe. Felix, Bischof von Aptunga, weihte ihn. Cæcilian hatte aber eine Partei gegen sich: vorerst eben jene numidischen Bischöfe, ihren Primas, Secundus von Tigisis, an der Spitze, der schon gegen Mensurius gewesen und ein Mann von schwärmerischer, exzentrischer Art war; dann in Karthago selbst eine reiche frömmelnde, aber früher schon ebendesswegen von Cœcilian getadelte Wittwe, Luzilla, die sich nun rächen wollte; endlich einige Presbyteren der karthagischen Kirche, bei denen sich persönlicher Unwille, dass der Archidiakon ihnen vorgesetzt worden, mit exzentrischen Ansichten vereinigen mochten. Als nun die numidischen Bischöfe in Karthago eintrafen, sei es ungerufen, oder, wie Cæcilians Partei will, durch die Luzilla und die mit ihr Verbundenen aufgefordert, weigerten sie sich, Cæcilians Wahl anzuerkennen. Der ihn ordinirt, den Felix, klagten sie als einen Traditor (Auslieferer der h. Schriften) an, dessen Ordination somit ungültig sei, und dann, als Cæcilian sich von den numidischen Bischöfen ordiniren lassen wollte, diesen selbst und seinen Vorgänger Mensurius als des gleichen Vergehens

schuldig. Sofort wählten sie einen Gegenbischof, den Lector Majorinus, einen Günstling der Luzilla, nach dessen frühem Tode (315) Donatus, mit dem Beinamen „der Grosse," gewählt wurde. Nach ihm und dem Bischof Donatus von Casæ nigræ, den beiden Häuptern der schismatischen Partei, erhielt diese denn auch den Namen — die donatistische. Cæcilian aber wurde, weil er sich von einem Traditor habe ordiniren lassen, von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen.

So war nun eine Spaltung in der afrikanischen Kirche faktisch vorhanden. Persönliche Motive waren dabei im Spiel gewesen; aber der Hauptgrund, das lässt sich nicht verkennen, lag in der Differenz der kirchlichen Ansichten. Diese innerliche Spaltung hatte schon bestanden, ehe es zur äusserlichen kam. Sie lag in der Zeit, in der Entwickelung der Kirche. Irgendwie, irgendwann musste sie hervorbrechen. Im Donatismus brach sie nun hervor. Wie es oft geschieht in der Welt, das nächste Motiv einer grossen geschichtlichen Bewegung kann geringfügig sein; in ihm liegt aber auch nie der Schlüssel zum Verständniss des Ganzen. Sie ist nur der äussere Punkt, an dem, was nun einmal sich in der Entwickelung nicht mehr zurückdrängen lässt und durchgekämpft werden muss, Veranlassung nimmt, hervorzubrechen. So ist es mit dem äusserlichen Ursprung des Donatismus. Er ist nicht der letzte Grund, sondern ist selbst wieder eine Folge des letzten Grundes, nur ein Ring in der Kette.

Die schismatische Partei wuchs; bald theilte sich die ganze afrikanische Kirche. Die Donatisten wurden, so zu sagen, eine wahre Nationalpartei. Es kann uns nicht wundern: die Richtung lag in der Zeit und in Afrika war Boden für sie.

Kaiser Konstantin hatte in diesen Jahren (312) die Herrschaft über das römische Afrika erhalten. Er nahm alsbald Partei. Die Donatisten, welche sich auf diese Weise ungehört verdammt sahen, wandten sich sofort direct an den Kaiser, der in Gallien sich befand, und baten um eine Untersuchung. Bischof Melchiades von Rom mit fünf

gallischen Bischöfen wurde vom Kaiser zum Richter bestellt; der Bischof zog noch fünfzehn italienische Bischöfe zu Rathe. Vor diesem Gericht sollte Cæcilian mit zehn Bischöfen, die ihn anklagen, und zehn, die ihn vertheidigen sollten, erscheinen. Der Urtheilsspruch (313) fiel gegen die Donatisten aus: Cæcilian wurde freigesprochen, dagegen Donatus von Casæ nigra, eines der donatistischen Häupter, für schuldig erklärt. Da sich die Donatisten über diesen Spruch beklagten, so liess Konstantin die Beschuldigungen gegen Felix, den Ordinator des Cæcilian, in der gewöhnlichen gerichtlichen Form zu Karthago untersuchen. Eine Kirchenversammlung zu Arelate (Arles) sollte darnach entscheiden. Das Ergebniss blieb das gleiche; Felix wurde für unschuldig erfunden. Zu Arles entschied man sich gleichfalls gegen die Donatisten. Von diesem Spruch appellirten die letzteren nun an den Kaiser selbst. Konstantin war höchlich betroffen, dass man von einem bischöflichen Gerichte in einer kirchlichen Angelegenheit an sein Tribunal appellirte. Doch nahm er die Appellation an und hörte die Abgeordneten beider Parteien zu Mailand im Jahr 316; aber auch seine Entscheidung fiel zu Gunsten Cæcilians. Nun erschienen Staatsgesetze gegen die Donatisten; die Kirchen sollten ihnen entrissen, ihre Versammlungsplätze konfiszirt werden. Sie wurden als Verletzer der kaiserlichen Gesetze betrachtet. Ein kaiserlicher Comes, Ursacius, sollte ihre Vereinigung mit der herrschenden Kirche erzwingen. Vielleicht meinte Konstantin, auf diese Weise die Spaltung im Keime ersticken zu können. Es war aber nicht möglich: die Kluft wurde nur um so grösser. Im Jahr 315, nach dem Tode Majorins, hatte die Partei in Donatus einen Führer bekommen. Er war ein Mann exzentrischer Art, von unternehmendem Geiste, wilder Beredsamkeit, dabei sehr thätig und unter den Widerwärtigkeiten, die ihn oder die Seinigen trafen, klug und standhaft; ganz geeignet, wie man sieht, zu einem Parteihaupte. Von den Seinigen „der Grosse“ genannt, sogar zum Wunderthäter gestempelt, von der Gegenpartei geschildert als ein nur von Stolz und Eitelkeit übernommener Mensch, ist es ihm ergangen, wie allen Führern heftig

bestrittener Parteien, eben so unmässig gepriesen als bis zur sichtbarsten Ungerechtigkeit verkannt zu werden. Dieser Donatus gab seiner Partei neuen Schwung. Aber auch die Sache selbst liess sich nicht so dämpfen, wie Konstantin meinte. Er sah in ihr wohl nur die äusserliche Erscheinung, nicht aber den tiefern Grund. Die gewaltsamen Massregeln trieben dann die ohnehin nach ihrem ganzen Wesen exzentrische Richtung bis zum Fanatismus. Wir sprechen von den Circumcellionen, der streitbaren Mannschaft der Donatisten, die in ihrer Todesverachtung und Todeslust zu den äussersten Erscheinungen des Fanatismus gehören. Sie schwärmten auf dem platten Lande umher; unstät, wie sie waren, erhielten sie von ihrem Streifen um die Bauernhütten (cellæ) ihren Namen. Sie selbst nannten sich „eine heilige Schaar," „Streiter Gottes." „Aller nützlichen Arbeit sich entmüssigend, grausam gegen Anderer Leben, das eigene für nichts achtend:" so beschreibt sie Augustinus; fanatisch gegen die Katholiken, besonders deren Priester, die sie beraubten, misshandelten, tödteten, waren sie eben so fanatisch gegen sich selbst; Märtyrer zu werden — was noch das Höchste galt in jener Zeit und sündentilgende Kraft haben sollte — zerschmetterten sie heidnische Götzenbilder, stürzten sie sich von hohen Felsen in Abgründe herab oder in Feuer und Wasser; nöthigten wohl auch Andere, indem sie ihnen den Tod drohten, ihnen (den Donatisten) das Leben zu nehmen. Mit diesen Ausbrüchen fanatischer Wuth gingen oft grobe Ausschweifungen Hand in Hand. Man sah Haufen von Circumcellionen, welche die Nächte mit schlechten Weibern in Gelagen zubrachten und sich am andern Morgen mitsamt den Werkzeugen ihrer Lüste selbst entleibten.

In diesen Circumcellionen offenbart sich der Donatismus in seinem nackten Extrem, und die drei Momente scheinen in ihnen zusammengetroffen zu haben: erstlich der dem Donatismus überhaupt eigenthümliche Subjectivismus, dann das heisse afrikanische Blut, und endlich der Stachel der Verfolgung. Diese Circumcellionen sind übrigens nur das Extrem des Donatismus, nicht dieser selbst, und sie

sind nicht zu verwechseln mit den Besonnenen unter den *Donatisten*; auch kamen sie nicht gleich zum Vorschein, sondern erst im Verfolge; übrigens wurden sie, diess lässt sich nicht läugnen, von den donatistischen Bischöfen gebraucht, um durch sie kaiserliche Edikte zu hintertreiben. Sie wurden bald sehr gefürchtet.

Konstantin kam indessen bald zur Einsicht, dass hier gewaltsame Maassregeln, statt auszureichen, nur den Stand der Dinge verschlimmern. Schon im Jahre 317 erliess er ein Reskript an die nordafrikanischen Bischöfe und Gemeinden, in welchem er erklärte, dass hier nur von Gott Hülfe zu erwarten sei; bis diese erscheine, bat er sie Geduld zu üben, das von den Circumcellionen ihnen zugefügte Unrecht nicht mit Unrecht zu vergelten; auf diese Weise würden sie die Gegenpartei am leichtesten überwinden, und es würde diese dann bald in sich selbst zu Grunde gehen. Und als die Donatisten ihm im Jahr 321 eine Bittschrift überreichten, worin sie um Zurückberufung ihrer Bischöfe baten und zugleich erklärten, sie würden nie und nimmer mit seinem Bischof, dem Schurken (Cæcilian), in Verbindung treten, lieber würden sie Alles über sich ergehen lassen, erkannte er an diesem Tone, wie gefährlich es sei, den Fanatismus durch Verfolgung zu wecken und zu reizen. In einem Reskript an den Vikarius Verinus im nördlichen Afrika gewährte er ihre Bitte und gab ihnen gänzliche Freiheit, nach *ihrer* Ueberzeugung zu leben; er verabscheue sie, aber das sei eine Sache, welche vor das Gericht Gottes gehöre; diesem überlasse er sie. Und als sie eine Kirche, die er den Katholiken zu Cirta (Konstantine) hatte erbauen lassen, mit Gewalt an sich rissen, liess er eine neue auf seine Kosten wieder aufbauen, ohne von den Donatisten Schadenersatz zu fordern.

Ueberblicken wir diess Verfahren Konstantins, so erkennen wir darin allerdings keine Konsequenz. Erst nimmt er gleich Anfangs Partei trotz seiner Toleranzerklärung, greift dann weltlich ein, was ihm freilich die Donatisten, doch zunächst nur um seine Parteilichkeit aufzuheben, nahe genug legten; dann, zur Ueberzeugung gekommen, dass

da nur Oel in's Feuer gegossen würde, lässt er sie nicht bloss gewähren, sondern lässt ihnen auch ungestraft hingehen, was sie überhaupt, d. h. auch bürgerlich, verfehlen. Man sieht: wo er keinen Boden hat, tritt er auf; und wo er auf Rechtsboden stände, sein gutes Recht hätte, da lässt er gewähren. So kommt er von einem Extrem zum andern; hat er Anfangs zu viel gethan, so that er am Ende zu wenig; hat er sie Anfangs auf weltlichem Wege zur kirchlichen Einheit zwingen wollen, so lässt er sie nun Kirchen niederreissen, die er gebaut, ohne sie zu strafen, und lässt ihnen sogar bürgerliche Vergehen hingehen. Die ganze Handlungsweise Konstantins konnte nur schaden. Durch seine anfängliche Verfolgung hat er ihren Fanatismus aufgerührt, durch seine spätere Laxheit sie übermüthig gemacht. Bereits war die rechte Mitte verloren; von beiden Seiten, es kann nun nicht fehlen, wird man in immer einseitigere Maassregeln und Richtungen verfallen. Inzwischen waren die Donatisten immer mächtiger geworden; sie waren bereits die Mehrzahl in Afrika. Weiter aber verbreiteten sie sich nicht; in Rom hatten sie nur eine kleine Gemeinde, und alle Kirchen in Europa und Asien erkannten den Cæcilian als den rechtmässigen Bischof von Karthago an.

Nach Konstantin fiel Afrika an Konstans. Der neue Kaiser hielt die Linie seines Vaters inne; er wollte zunächst keine Gewaltmaassregeln und versuchte Bestechungen und Lockungen. Im Jahr 347 reisten kaiserliche Kommissäre, Paulus und Markarius, im Lande umher, theilten im Namen des Kaisers Geld an die Armen aus, schenkten folgsamen Gemeinden kostbare Kirchengeräthe und liessen zugleich Ermahnungen ausgehen, der Einheit nicht zu widerstreben. Aehnliche Versuche waren vorhergegangen. Was man damit wollte, war klar. Als man zum Donatus von Karthago, dem Haupte der Sekte, kam, wies er die Kommissäre ab mit den Worten: „Was hat die Kirche mit dem Kaiser zu schaffen?“ Das wurde nun die Losung. In diesem Geiste wurde an die Gemeinden geschrieben, gepredigt: von der Verweltlichung der Kirche, von der Staatskirche rühre alles Unheil her. „Derselbe Satan,

der einst unter heidnischen Kaisern die Seelen durch Flucht vor Martern zu besiegen gesucht, umstricke sie jetzt in Zeiten des Friedens durch schmeichlerische Worte, ködere Elende durch eitlen Ruhm, angele Habsüchtige mit Freundschaft der Kaiser und irdischen Geschenken.“ Daran entzündete sich der Fanatismus. Er brach wieder in helle Flammen aus. Wilder als je erhoben sich die Circumcellionen. Kommunistische Begriffe, die in dem gedrückten Zustande des nordafrikanischen Landvolkes ihre Nahrung fanden, schlugen zu den religiösen. Gedrückt, wie sie waren, wollten sie einen besseren Zustand herbeiführen. Sie nannten sich Beschützer aller Unterdrückten und Leidenden, eine heilige Schaar, welche für das göttliche Recht kämpfe. Sie hielten sich für berufen, mit Gewalt eine neue Ordnung zu gründen, die dem Christenthum mehr entspräche, der Sklaverei, dem gesellschaftlichen Zustande ein Ende zu machen. — Es kann uns nicht wundern, wenn es zu Gewaltmaassregeln kam. Aber man beschränkte sich nicht, die Fehlenden zu bestrafen für ihre bürgerlichen Vergehen: man zwang auch zur Gemeinschaft mit der katholischen Kirche. Wer sich nicht fügte, flüchtete sich oder wurde exilirt, und gerade die angesehensten Bischöfe, unter ihnen Donatus selbst, der in der Verbannung starb, erlitten diess Schicksal. Das nannte man: die Unruhen dämpfen, die Union bewerkstelligen. Man hatte die Vereinigung erkaufen wollen; als es fehlschlug, erzwang man sie.

Der Zustand änderte sich, als Julian zur Regierung kam. Der Kaiser proklamirte allgemeine Religionsfreiheit und berief alle von Konstantius verbannten Bischöfe zurück. Wir kennen die Motive. Es kann uns nicht befremden, wenn daher auch die donatistischen Bischöfe an ihn, „als bei dem allein das Recht gelte,“ mit der Bitte sich wandten, die ungerechten Verfügungen, die gegen sie erlassen worden, zurückzuziehen. Sofort erliess der Kaiser ein Edikt, nach welchem Alles, was unter der vorigen Regierung ungesetzlicher Weise gegen sie unternommen worden, zurückgenommen wurde. Triumphirend kehrten sie heim. Mit

Hülfe der kaiserlichen Beamten rissen sie Alles, was sie früher besassen, wieder an sich und noch vieles Andere dazu. Wohl mochten die Katholiken nicht überall gutwillig weichen; um so leidenschaftlicher verfuhren die Donatisten, mit Gewaltthätigkeiten, mit Fanatismus. Kirchen und Kirchengeräthe, die ihnen abgetreten werden mussten, betrachteten sie als befleckt durch den Gebrauch, welchen die Katholiken unterdessen davon gemacht. Die Altäre schabten sie ab oder rissen sie nieder; Wände und Fussböden säuberten sie durch Abwaschung; geweihten Jungfrauen, welche von den Katholiken zu ihnen übertraten, nahmen sie die Kopfbedeckung, die bei jenen üblich war, bestreuten ihre Häupter mit Asche und nöthigten ihnen Schleier nach donatistischem Zuschnitte auf. Sie sollen selbst die Leichen von Katholiken aus ihren Kirchhöfen hinausgeworfen haben. Es war ganz eine wilde Reaktion, die sich Luft machte, als der politische Druck aufgehört hatte.

Unter den folgenden Kaisern erfolgten wieder Gewaltmaasregeln gegen diese „kirchenräuberischen Wiedertäufer" in steigendem Grade, theilweise hervorgerufen durch die Katholiken. Sei es nun aber, dass sie nicht exequirt wurden oder dass sie die beabsichtigte Wirkung verfehlten, — die Donatisten blieben, ja wuchsen. Sie waren auf ihrem Höhepunkt. Eben damit hatten sie aber auch die erste Stufe ihres Falls erreicht. Was sie bisher stark gemacht und einig, war der gemeinschaftliche Hass gegen die Katholiken, war die Verfolgung von daher. Nun aber, auf dem Höhepunkt, da sie, wie es schien, für einige Zeit vom Staate weniger zu befürchten hatten, kehrten sie sich gegen sich selbst. Seit dem 8. Jahrzehend des 4. Jahrhunderts fingen sie an, sich selbst wieder in viele Parteien zu spalten. Wir nennen Tychonius, der die Mitte zu halten suchte zwischen den Katholiken und den Donatisten, doch wohl nicht eigentlich eine Partei bildete; dann die Rogatisten, die zwischen den Jahren 360 und 370 entstanden, aber um's Jahr 408 nur noch 10—12 Bischöfe zählten; dann die Claudianisten und Urbanenses. Näheres

von ihren Prinzipien wissen wir nicht. Persönliche Reibungen mochten ein nicht unbedeutendes Moment sein. Die bedeutendste Spaltung unter den Donatisten bildeten aber die Maximianisten. Nach des Donatus von Karthago Tode war Parmenianus dessen Nachfolger geworden und war über 30 Jahre, bis zum Jahre 392, das Haupt der Partei geblieben. Ein gewandter Mann, hatte er, scheint es, die Partei nothdürftig noch zusammenzuhalten vermocht. Nach seinem Tode zerfiel sie ganz. Sein Nachfolger wurde Primianus. Gegen ihn trat der (donatistische) Diakonus Maximian auf. Es kann hier nicht der Ort sein, dieser innern donatistischen Spaltung weitläufig zu folgen. Es wiederholen sich in ihr — nur auf donatistischem Boden — dieselben Verhältnisse, wie zu Anfang des ganzen Schisma's. Primianus wird als ein Mann geschildert von der laxen Observanz, dabei gewaltthätig; Maximian bildet Partei, wird von ihr zum Bischof gewählt, Primianus abgesetzt. Aber auch dieser beruft Gegenversammlungen, setzt hinwieder den Maximian ab und Alle, die ihn geweiht. Nun gegenseitiger Kampf, Hass, Verdammung! Primian, das Haupt der altdonatistischen Partei, verfährt gegen die Maximianisten, nicht ohne Mithülfe der weltlichen Obrigkeit und weltlicher, gegen die Häretiker und Schismatiker gerichteter Gesetze, ganz, wie sie, die Alt-Donatisten, von den Katholischen erleiden zu müssen sich so oft beklagt hatten. Besonders wüthete der so berüchtigte Bischof Optatus von Tamaguda in Numidien, auch der gildonianische Optatus genannt von seiner Verbindung mit dem heidnischen Feldherrn Gildo. Diese Alt-Donatisten sind übrigens weitaus die Mehrzahl. Wir lesen denn auch, dass von den Maximianisten nach und nach viele wieder in die Gemeinschaft der Alt-Donatisten zurückgekehrt seien. Sie wurden aber nicht, wie mit den Katholiken diess geschah, umgetauft. Doch pflanzte sich die Partei noch in's 5te Jahrhundert hinein.

Wir sehen, die Donatisten hatten ihren Höhepunkt bereits hinter sich. Die Grundsätze, die sie in's Leben gerufen, hatten sie im Interesse ihrer Partei selbst aufgegeben.

Wo war ihre strenge Sittenreinheit, seit sie Optatus zum Führer genommen? Wo ihre Losung: die Kirche hat nichts mit dem Staate zu thun, seit sie die Maximianisten mit Staatshülfe verfolgt? Wo die Forderung ihrer Wiedertaufe, seit sie die Maximianisten ohne Wiedertaufe aufgenommen? Sie waren rein zur Partei geworden, und als Partei in sich selbst im Zerfallen.

In der That, jetzt war es Zeit, dass ein Mann der katholischen Kirche aufstand, der mit überlegener Kraft diese Widersprüche aufdeckte, den falschen Prinzipien die wahren gegenüberstellte. Die Bollwerke der Festung waren untergraben; nun Schlag auf Schlag, Sturm auf Sturm, — und sie konnte sich nicht mehr auf die Länge halten.

Ein solcher Mann trat auf. Es war Augustinus.

An die 80 Jahre hatte das donatistische Schisma Afrika's Länder und Kirchen verheert, als Augustinus — im Jahr 392 Presbyter — 395 katholischer Bischof in Hippo wurde. In dieser Stadt selbst bestand der grössere Theil der Einwohner aus Donatisten, und die Leidenschaftlichkeit war so gross, dass Keiner von diesen es wagen durfte, für die Katholiken, welche die geringere Anzahl bildeten, Brod zu backen. Einem Manne, wie wir Augustinus kennen, mit seinem liebenden Sinne, seinen kirchlichen und theologischen Ansichten insbesondere, musste das Herz darüber bluten; aber diess schmerzliche Gefühl musste in ihm bei der Energie, die seinem Charakter inne wohnte, bei den reichen Hülfsmitteln, die sein Geist besass, bei der Zuversicht, die er zur Wahrheit seiner Kirche hatte, zum unerschütterlichen Entschlusse werden, die Lösung dieser Spaltung sofort zu einer seiner Lebensaufgaben zu machen. Schon als Presbyter arbeitete er gegen sie. Bald wurde er die Seele aller Thätigkeit seiner Kirche gegen die Donatisten; bald deren gefürchtetster Gegner. Er predigte, schrieb wider sie, forderte sie zu Unterredungen auf; bald in friedlichem, freundlichem Sinne, bittend, wie ein Bruder, bald in ernstem, dräuendem Tone; bald mit Spott und Sarkasmen und bald belehrend mit dialektischer

Schärfe. Aber von Gewalt wollte er nichts wissen. Er meinte, einen so grossen Glauben hatte er zu seiner Sache und zu sich selbst, wenn die Gegner sich nur auf eine ruhige Untersuchung durch Gründe einlassen wollten, so müssten sie von ihren Irrthümern abkommen. Darum drang er vor Allem auf friedliche Gespräche, Kolloquien. Es war ein schöner Gedanke; aber er täuschte sich theilweise selbst damit. Die grösste Macht der Dialektik vermag nichts über die Leidenschaft und die Befangenheit des Parteigeistes, — steht oft selbst, ihr unbewusst, im Dienste der Partei.

Augustinus versuchte mehrere Unterredungen mit Donatisten. Keine liess sich freundlicher an, als diejenige, die er mit dem donatistischen Bischofe zu Tubursicium, Fortunius, hatte. Ihr Gespräch dauerte etliche Stunden; aber die grosse Menge Volkes, die ihm beiwohnte, störte. Sie schieden von einander, nicht ohne günstige Eindrücke. Gerne hätte Augustinus solche Kolloquien fortgesetzt. Im Jahr 403 beschloss ein Konzil zu Karthago, die Donatisten zu einem Religionsgespräch einzuladen. Der Bischof einer jeden Stadt sollte entweder allein, oder von einem benachbarten begleitet, den donatistischen Bischof der Stadt auffordern, sich mit seinen Amtsgenossen über Abgeordnete zu vergleichen, die mit den katholischen Delegirten zusammenzutreten hätten, um sich über die Mittel zu berathen, wie der Trennung ein Ende zu machen. Auch an die Statthalter wandte man sich, um durch sie an die donatistischen Bischöfe zu gelangen. Aber diese weigerten sich; sie fühlten wohl, dass die Katholiken so sicher sich wissen im Besitze der Staatsgewalt, und wie sie, die Donatisten, sobald sie sich irgendwie darauf einliessen, von vorn herein verloren Spiel hätten. Das deutete Augustinus als Zeichen des Misstrauens in die Gerechtigkeit ihrer Sache. Er hatte leicht zu deuten. Die Donatisten wurden aber hierdurch nur um so gereizter. Im Konzil des folgenden Jahres sprach man von Strafgesetzen, die man gegen die Schismatiker verlangen müsse. Augustinus mit andern jungen Bischöfen erklärte sich dagegen. Aber beim Kaiser

siegte die strengere Meinung. Und Augustinus fügte sich, wir setzen hinzu, nicht ungern; er hatte, seine Schriften aus den vorhergehenden Jahren beweisen's, schon seit einiger Zeit sich daran gewöhnt. Scharfe Gesetze folgten sich jetzt Schlag auf Schlag — Unions-Edikt — unter diesem Namen fasste man sie zusammen. Mit den Gewaltmaasregeln verband man friedliche Mittel. Auf der jährlichen Synode zu Karthago 407 wurde beschlossen, dass solche donatistische Gemeinden, die sammt ihren Bischöfen den Frieden gutwillig annehmen würden, diese behalten dürften, im entgegengesetzten Falle aber den katholischen Sprengeln wieder einverleibt werden sollten, denen sie vor Ausbruch der Spaltung angehört hätten.

Das Alles konnte nicht ohne Wirkung bleiben. Der entscheidende Schlag erfolgte aber 411. Man mochte das Unnütze von Gesprächen *zwischen Einzelnen* eingesehen haben: man legte es jetzt *auf's Grosse und Ganze* an. Ein *allgemeines* Gespräch sollte stattfinden — auf *kaiserlichen Befehl* und unter kaiserlichen Auspizien. Auf diesem sollte *ein für allemal* entschieden werden. Honorius ging darauf ein. Sollten die donatistischen Bischöfe nach dreimaliger Aufforderung sich weigern, zu erscheinen, so sei ihr Ausbleiben als ein Geständniss zu betrachten, dass sie ihre Sache selbst verloren gäben; sie hätten sich damit selbst das Urtheil gesprochen, und es sollten sofort ihre Gemeinden *genöthigt* werden, sich mit den Katholiken zu vereinigen; die sich aber von vornherein zur Theilnahme an der Verhandlung bereit erklärten, denen sollten einstweilen ihre Kirchen zurückgegeben werden. Kaiserlicher Kommissär war Flavius Marcellinus, *ein Freund Augustins*. *Ihm* sollte die Entscheidung über beiderseitiges Recht oder Unrecht zukommen. Mit schwerem Herzen fügten sich die Donatisten; es blieb ihnen aber kein Ausweg. Sie kamen in Karthago zusammen: 286 Bischöfe von den Katholischen, 279 von den Donatisten. Es wurde ein Ausschuss von sieben Sprechern je auf einer Seite gewählt; auf Seiten der Donatisten waren Hauptsprecher Petilian, unter den Katholiken Augustin

mit seinen Freunden Aurelius, Alypius, Possidius. Wir übergehen die Geschichte dieses Religionsgesprächs. In der Sache, wie wir weiter unten sehen werden, hatten die Katholiken, wenn nicht ganz, doch grossentheils, das Recht und die Wahrheit auf ihrer Seite. Die Form aber, in der dieses Gespräch vor sich ging und endete, hat keine Wahrheit. Weltliche Gewalt sollte entscheiden über theilweise rein geistliche und kirchliche Fragen, und ein Mann, der längst entschieden hierüber war. Wie hatte ein Athanasius gegen solche Synoden, „auf denen ein Comes den Vorsitz führe," geeifert! Wie hätte ein Augustin geeifert, wenn der Comes donatistisch gewesen! Nun aber konnte er die Unparteilichkeit, mit der die katholischen Bischöfe sich erklärt hatten, auf ihre Stellen zu resigniren, wenn sie Unrecht bekämen, nicht genug rühmen. Waren sie aber nicht total sicher, dass sie Recht bekämen? In der That, was war diese Unparteilichkeit anders, als ein Spiel, das eben desswegen die Donatisten nur um so mehr verwunden musste? — Wir eilen zum Resultat. Marcellin, wie es sich voraussehen liess, entschied gegen die Donatisten, und Honorius bestätigte das Urtheil. Sofort, da letztere meist beharrten, erfolgten härtere Gesetze. Und diese Edikte erreichten ihren Zweck: um so eher, da innerlich die Partei bereits im Verfall war. Die Donatisten hörten wenigstens auf, eine furchtbare Partei zu bilden.

Aber was war auch das für ein Sieg! Es kann uns nicht wundern, wenn die Donatisten ganz erbittert wurden bis zur Verzweiflung. Wir sehen diess an zwei Fällen. Im Jahr 418 kam Augustinus nach Cäsarea Mauretania (Algier). Dort kam er mit Emeritus zusammen, gewesenem donatistischen Bischof daselbst, einem der sieben Wortführer der Donatisten auf dem Gespräch zu Karthago. Er hatte sich bisher versteckt gehalten. Augustin nahm ihn in die Kirche zu einem Gespräch. Viel Volks war versammelt. Als nun aber Augustin aufgehört zu reden, sagte Emeritus die bittern Worte: „Ich kann nicht anders wollen, als wie ihr wollet; aber ich kann wollen, was ich will." Wie

durfte er auch eine andere Gesinnung äussern, als die katholische, da der Staat die seine verboten, und doch konnte er es nicht vermöge seiner individuellen Ueberzeugung, die ihm in die katholische Kirchengemeinschaft einzutreten nicht erlaubte. Ein Schnellschreiber war da, das Gespräch niederzuschreiben. „Schreib," rief ihm Emeritus zu und — schwieg dann. Wozu sich auch vertheidigen, da man der weltlichen Macht bereits hatte weichen müssen? Gewiss, in diesem Benehmen des Emeritus lag ein verwundender Stachel, eine bittere Kritik. Augustin deutete es freilich auf seine Seite. „War nicht, ruft er aus, war nicht Emeritus, als er mit freiem und gesundem Munde da stand und schwieg, war er nicht ein gültiger Zeuge für uns, dieser stumme Feind?" — Noch ein anderer Zug! Gaudentius, donatistischer Bischof von Tamaguda, hatte sich geflüchtet. Er kehrte aber später wieder in seine Gemeinde zurück. Sofort erhielt der kaiserliche Befehlshaber Dulcitius Befehl, gegen ihn einzuschreiten. Da schrieb ihm der Donatist: „Wisse, dass, wenn du Gewalt gegen uns brauchen willst, ich und meine Gemeinde uns in unsere Kirche zurückziehen, dieselbe anzünden und uns mit ihr verbrennen werden." Das war freilich keine evangelische Sprache; und Dulcitius und Augustin hatten leichtes Widerlegen; es war aber die Sprache — der Verzweiflung.

In dieser Art hatte man gegen den Donatismus gestritten. Wir haben es schon gesagt: in der vordersten Reihe der Kämpfer stand Augustin. Er war die Seele dieses Kampfes. Er war es, der die Religionsverhandlungen meist veranlasst und in denselben die Hauptrolle gespielt hatte, so z. B. auf dem grossen Gespräch zu Karthago 411, das er hernachmals selbst beschrieben. Er war ohne Rast. Ebenso hat er auch die Staatsgewalt stets in Athem erhalten. Einmal nämlich in dieser verweltlichten Richtung, blieb er sich konsequent fest, und sah auch nur in einem konsequenten Verfahren der Staatsgewalt Heil. Als nach dem Sturze Stilicho's die Donatisten wieder das Haupt erhoben, schrieb er an Stilicho's Nachfolger, Olympius,

einen dringenden Brief, er möchte die frühern Gesetze gegen die Feinde der katholischen Kirche aufrecht erhalten.

Mit dieser Thätigkeit ging die literarische Bestreitung Hand in Hand. Augustin war eben so unermüdlich in Streitschriften. Theilweise hatte er Veranlassung dazu. Donatus, Parmenian, Petilian hatten gegen die Katholiken geschrieben. Er nahm nun den Handschuh auf. Wir nennen seine Hauptschriften gegen die Donatisten: „Der Donatisten-Psalm," seine frühste Arbeit gegen diese Sekte (geschr. 393), womit er seinen literarischen Kampf eröffnete; „drei Bücher gegen den Brief des Parmenian" (400); „sieben Bücher über die Taufe gegen die Donatisten" (406); „gegen das Schreiben des Petilian," drei Bücher; „über die Einheit der Kirche" (402); „gegen den Grammatiker Krescontius," 4 Bücher (406); „über die Einheit der Kirche" (411); „Auszug aus der Unterredung mit den Donatisten" (411); „über die Züchtigung der Donatisten, an Bonifazius" (416); „gegen die Briefe des Gaudentius" (420). — So sehen wir unsern Vater alle Hülfsmittel gegen den Donatismus aufbieten: kirchliche, staatliche, literarische; die ganze Thätigkeit seiner Kirche gegen dieses Schisma geht so zu sagen in ihm auf, hat in ihm ihren Mittel- und Höhepunkt. In der That, Augustinus hat ihnen den meisten Abbruch gethan. Es kann uns daher nicht wundern, wenn der ganze Hass der Partei auf ihn fiel als auf ihren gefürchtetsten Gegner. Sie verspotteten seine Dialektik, vor der sie sich scheuten: „sie schicke sich nicht für Christen." Augustinus berief sich dagegen auf Paulus, auf den Herrn selbst. Sie nannten ihn einen Verführer und Betrüger der Seelen, einen Wolf, den man zur Beschützung seiner Heerde tödten müsse, für welche That Gott alle Sünden vergeben werde. Sie lauerten ihm auf, wenn er umherging, die Gläubigen zu stärken. Einst würde er in ihre Hände gefallen sein, wenn nicht sein Wegweiser sich verirrt und so die Bosheit jener Mörder vereitelt hätte. Augustinus konnte sich leicht darüber trösten, wenn nur seine Sache siegte, woran ihm allein lag, und diese siegte allerdings. Die Spaltung

dauerte zwar noch lange; sie pflanzte sich ins 6te Jahrhundert hinein und scheint erst gänzlich aufgehört zu haben im 7. Jahrhundert, mit dem Einbruch der Sarazenen in Afrika; aber gebrochen war sie durch Augustins Thätigkeit. Er war gegen den Donatismus, was Athanasius gegen den Arianismus.

Um die Zeit, da das Schisma der Donatisten bereits gebrochen und schon fast am Erlöschen war, erhob sich der pelagianische Streit.

Pelagius war ein Mönch aus Britannien. Beides ist nicht ohne Bedeutung für das Verständniss seiner dogmatisch-ethischen Ansichten. Von seinen Lebensumständen wissen wir wenig, besonders aus seinen früheren Jahren. Er soll den Namen „Morgan“ gehabt haben, der in der Sprache seines Landes so viel bedeute, als am Meere oder vom Meere her, — griechisch Pelagius. Zu Anfang des 5. Jahrhunderts treffen wir ihn in Rom, wo er sich längere Zeit aufhielt. Er lebte tadellos. Er zeigte grossen Lebensernst, viel Eifer, die Menschen ernster und sittlicher zu machen in seiner Weise. In Rom fand er viel Verdorbenheit, selbst unter dem Klerus. Das bestärkte ihn in seinem Eifer. Wir verkennen diesen nicht. Gleichwohl ging diese sittliche Richtung — wir werden sie später genauer kennen lernen — weder auf den Grund, noch kam sie aus dem Grund; sie war eine äusserlich-natürliche. Es kann uns daher nicht wundern, dass Pelagius auf falscher Fährte war, wenn er den Quellen der Unsittlichkeit nachging. Ein Bischof sprach einst die grossen und ewig wahren Worte Augustins aus: „Mein Gott, verleihe mir, was Du mir gebietest und gebiete mir, was Du willst.“ Was anders liegt hierin, als dass aus derselben Quelle, aus der die sittlichen Gebote kommen, auch die Kraft fliessen müsse, sie zu erfüllen? Diese Worte reizten den Pelagius; er widersprach mit einiger Heftigkeit. Er meinte den freien Willen gefährdet. Das ist schon bezeichnend für ihn.

Er soll durch einen gewissen Rufinus, man weiss nicht recht welchen, verleitet worden sein. Möglich, dass durch einen Mann der griechischen Kirche, in der die Lehre von

der Freiheit durch Origenes heimisch geworden war, Pelagius in seiner Richtung bestätiget oder begründet wurde. Uebrigens ist die Richtung, die er vertrat, keine solche, zu der man verführt wird, eher eine solche, zu der gewöhnliche Menschen von Natur geneigt sind.

In Rom schrieb er seine Kommentare über die paulinischen Briefe, in denen sich seine eigenthümliche dogmatische Richtung schon zu erkennen gab. Doch ging Alles noch ohne Aufsehen ab. Der Streit ging erst von Cölestius aus.

Cölestius, nach Einen ein Campaner, nach Andern ein Schottländer oder Irländer, wieder nach Andern ein Afrikaner, war Advokat in Rom gewesen. Er vertauschte diesen Stand mit dem Mönchsstand — vielleicht durch den Einfluss des Pelagius. Jedenfalls machte er sich dessen System ganz zu eigen und wurde bald der eifrigste Verfechter desselben. Von ihm ging zunächst der Streit aus. Pelagius war alt; er fasste seine Lehren mehr von der praktischen Seite; um die Theorie kümmerte er sich weniger —, alles Gründe, die ihn zum Frieden stimmten, ihn bewogen, den Streit nicht zu suchen. Und so zeigt er sich auch in seinem Leben — bis zur Zweideutigkeit. Von Allem diesem war Cölestius das Gegentheil: in voller Manneskraft, leidenschaftlich beredt, dialektisch — er nahm die Advokatennatur herüber in seine neue Lebensbahn — die Lehre, im Gegensatz zu Pelagius, von der theoretischen Seite auffassend und sie mit Offenheit verfechtend. Auch ging er darauf aus, Proselyten zu machen, und nicht ohne Erfolg. So waren die beiden Männer, die sich verbanden. Später sind sie durch Schicksale auseinander gekommen und wir finden nicht, dass sie sich wieder getroffen hätten.

Mit Glück und Beifall hatten beide in Italien, zumal in Rom, ihre Lehren verbreitet. Um's Jahr 411 gingen sie nach Afrika. Sie reisten durch Hippo; Augustin war aber damals in Karthago, beschäftigt mit den Donatisten. In Karthago, wohin sie geeilt, hielt sich Pelagius nur kurze Zeit auf. Er reiste weiter nach Palästina. Augustin und er hatten sich in Afrika nur ein paarmal gesehen. Vor seiner

Abreise schrieb ihm Pelagius, höflich, voll Achtung; freundlich war die Antwort, doch nicht ohne Anspielung. Cölestius blieb zurück; er bewarb sich um eine Presbyterstelle an der Kirche zu Karthago.

Seltsam, dass Cölestius gerade in die Geistlichkeit der afrikanishen Kirche aufgenommen werden wollte! Wenn irgendwo, so musste er hier in Konflikte kommen. Hier war augustinische Atmosphäre.

Bald verlauteten allerlei Gerüchte von Irrlehren. Die förmliche Anklage blieb nicht aus. Es war damals Paulinus, Diakonus der Kirche zu Mailand, der Biograph des Ambrosius, in Karthago. Dieser warnte den Bischof. Aurelius berief ein Konzil; Cölestius wurde vorgeladen; Paulinus übergab sechs oder sieben häretische Sätze, die er aus Cölestius's Schriften ausgezogen haben wollte. Sie lauteten: 1) Adam ist sterblich geschaffen; er würde, auch wenn er nicht gefallen wäre, gestorben sein. 2) Sein Fall hat nur ihm geschadet, nicht seinen Nachkommen. 3) Die neugebornen Kinder sind im selben Zustand, in welchem Adam gewesen vor dem Fall. 4) Weder stirbt durch Adams Tod und Sünde die ganze Menschheit, noch steht sie durch die Auferstehung Christi wieder auf. 5) Die Kinder haben auch, wenn sie nicht getauft werden, das ewige Leben. 6) Das Gesetz führt eben so zur Seligkeit, wie das Evangelium. 7) Auch vor der Ankunft des Herrn gab es Menschen ohne Sünde. Diess waren die Sätze; wir wissen nicht, ob sie alle wirklich von Cölestius in diese Form gefasst waren, oder nur aus Vordersätzen durch Konsequenz erschlossen. Sie betreffen jedenfalls die Hauptfragen, die im Streite weiter zur Sprache kamen. Zunächst handelte es sich um Erbsünde und Kindertaufe. Beide hängen auch auf's Genaueste zusammen. Cölestius wich, den ersten Punkt betreffend, aus. Die Lehre von der Erbsünde hänge, sagte er, mit der allgemeinen Frage von der Art, wie die Seelen sich fortpflanzten, ab. Das aber sei eine Schul-, nicht eine Kirchenfrage, und es existirten darüber verschiedene Meinungen in der Kirche. So wahr diese letztere, so falsch war die erstere Behauptung. Es war eine Ausflucht. Die

Kindertaufe betreffend, erklärte er sich weiter, habe er immer gesagt, dass sie nothwendig sei, und es sei Pflicht, die Kinder zu taufen. Warum aber und wiefern? darüber gab er keine Erklärung. Wie er sich über die übrigen Klagepunkte erklärte, wissen wir nicht. Genug: die ausweichenden Antworten genügten der Synode nicht; er sollte die ihm zur Last gelegten Punkte verdammen. Da er sich nicht dazu verstand, wurde er von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. — Er begab sich sofort nach Ephesus und gelangte hier zum Presbyteriat.

Augustinus war auf diesem Konzil selbst nicht zugegen gewesen; doch stimmte er demselben vollständig bei und trat bald als Gegner in Schriften auf, nachdem er zuvor in Predigten und mündlichen Unterhaltungen den Pelagianismus bestritten hatte.

Eine günstigere Wendung nahm für Pelagius seine Sache im Morgenlande, wohin er sich begeben hatte. Es war natürlich. Hier war eine anthropologische Anschauungsweise, mit der die seinige einigermaassen verwandt war. Wir kennen den Freiheitsbegriff der Orientalen, und wenn man nur im Allgemeinen beide gelten liess: Gnade und Freiheit, so galt man in der orientalischen Kirche für rechtgläubig. Augustin und augustinische Denkweise stand ihr zu ferne.

Im Jahr 415 treffen wir den Pelagius in Jerusalem. Paulus Orosius, ein junger spanischer Geistlicher, längst vom Wunsche beseelt, den grossen afrikanischen Kirchenlehrer kennen zu lernen, hatte sich zu Augustin begeben, dann zu Hieronymus in Bethlehem, unter dessen Leitung er sich weiter ausbilden sollte. Dieser Orosius war es, der gegen Pelagius auftrat vor einer Versammlung, die Bischof Johannes mit seinem Klerus veranstaltet. Er berichtete, was Alles in Afrika über Pelagius und Cölestius verhandelt worden, wie das Konzil zu Karthago den Cölestius verdammt, wie Augustin gegen sie geschrieben. Pelagius, befragt, antwortete ausweichend und schneidend: „Was geht mich Augustin an?“ An dieser Aeusserung nahmen Orosius und Andere grossen Anstoss. Wer den Bischof zu lästern

wage, dem die ganze nordafrikanische Kirche ihre Wiederherstellung verdanke, sei von der Kirchengemeinschaft auszuschliessen. Bischof Johannes aber protegirte den Pelagius. Nach manchem Hin- und Herreden ward endlich beschlossen, die Untersuchung dem Bischofe Innozentius zu überlassen, der am besten über diese in der lateinischen Kirche entstandene Streitigkeit urtheilen könne. Während dessen sollte Pelagius sich des Lehrens enthalten. Es blieb aber nicht dabei. Zwei aus Gallien vertriebene Bischöfe, Heros und Lazarus, die um jene Zeit in Palästina sich befanden, wandten sich mit Anklagen gegen ihn an Eulogius, Bischof von Cäsarea. Man wollte, scheint es, bei einem andern Bischofe und einer noch ansehnlichern Versammlung versuchen, was bei Johannes und seinem Klerus nicht ganz geglückt war. Im Jahr 415 im Dezember kam zu Diospolis (Lydda) eine Synode zusammen, die von vierzehn palästinensischen Bischöfen besucht war. Johannes von Jerusalem war auch darunter; Eulogius hatte den Vorsitz. Heros und Lazarus wie Orosius fehlten. Sie reichten ihre Anklagepunkte schriftlich ein. Wir können über diese Synode kurz hinweggehen. Es genügt am Resultate: Pelagius ward freigesprochen. Theils waren nämlich die eingegangenen Klagepunkte ungeschickt gewählt und zusammengesetzt, so dass sich Pelagius durch hinzugefügte Erörterung mit seinen Richtern leicht verständigen konnte, theils war die Synode selbst ziemlich unbeholfen und hielt sich, im Allgemeinsten stehen bleibend, an der Oberfläche; theils betrug sich Pelagius selbst, aus Furcht, verurtheilt zu werden, mehr als zweideutig, so dass er Lehren des Cölestius, die auch seine Lehren und seine Hauptlehren waren, geradezu verdammte. So kam es, dass er frei gesprochen wurde. In der That aber hat kein Theil grossen Ruhm davon: weder die Ankläger, noch der Angeklagte, noch die Richter. Und Hieronymus hat recht, wenn er die Synode „eine klägliche" nennt; aber auch Augustin, wenn er sagt; „Nicht die Ketzerei sei dort freigesprochen worden, sondern der Mensch, welcher die Ketzerei läugnete."

So hatte nun Pelagius zwei Synoden für sich und er that sich darauf zu Gute. Orosius eilte sofort nach Afrika. Dort wurden (416) zu Karthago und zu Mileve neue Synoden gehalten, auf ihnen die alten Beschlüsse gegen den Pelagianismus bestätigt und erneuert. Zugleich aber beschloss man, als Gegengewicht gegen das Ansehen jener orientalischen Kirchenversammlungen und gegen das Umsichgreifen der pelagianischen Lehren sich die Zustimmung des römischen Bischofs Innozentius zu verschaffen. Drei Briefe ergingen an ihn: zwei von den beiden Synoden, und einer, mehr konfidentieller Art, von Aurelius, Alypius, Augustinus, Evodius und Possidius. Dieser letztere war einlässlicher. Auch Pelagius schrieb nach Rom: der Brief scheint aber erst später angelangt zu sein. Er vertheidigte sich gegen die Beschuldigung, dass er die Gnade läugne und die Nothwendigkeit der Kindertaufe. Hiermit verband er ein Glaubensbekenntniss, in dem er seine Rechtgläubigkeit in Bezug auf diejenigen Punkte, worüber kein Streit war, ausführlich entwickelte und die Gegner theils manichäischen Irrthumes — sofern gewisse Menschen, nämlich die der Gnade nicht theilhaftigen, die Sünde nicht meiden könnten, — theils jovinianischen — sofern gewisse Menschen, die prädestinirten nämlich, ihrer Natur nach nicht sündigen könnten — bezüchtigte.

Innozenz in Rom war ein Mann, der, wie er sein persönliches Interesse trefflich verstand, eben so sehr auch die grosse Frage, welche die Kirche zu bewegen anfing, bis auf den Grund durchschaute. Er freute sich, dass man zu ihm, als an den apostolischen Stuhl, sich gewendet; er richtete aber auch den Pelagianismus in seiner Haltungslosigkeit. Der Schluss war, dass Kraft seiner apostolischen Machtvollkommenheit Pelagius, Cölestius und alle ihre Anhänger aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen seien.

Aber schon im Jahr 417 starb Innozentius. Ihm folgte Zosimus. Ob er griechischer Abkunft gewesen, wie sein Name anzudeuten scheint, ist ungewiss; immerhin scheint er der orientalischen Anschauung von Natur und Gnade zugewandt gewesen zu sein. Auch sonst in Rom

scheint es an Freunden des Pelagianismus nicht gefehlt zu haben. Unter diesen Umständen hielt es Cölestius für das Dienlichste, selbst in Rom zu erscheinen. Er übergab dem Zosimus eine Vertheidigungsschrift, darin sein Glaubensbekenntniss enthalten war, ganz im Geiste wie früher Pelagius, sich weitläufig aussprechend über orthodoxe Punkte, die gar nicht im Streite lagen, die Streitfragen selbst aber als blosse Schulfragen behandelnd. Uebrigens wolle er sich gerne vom apostolischen Stuhle belehren lassen. Zosimus, ohne sich darum zu bekümmern, dass schon sein Vorgänger über den Streit entschieden hatte, nahm die Sache noch einmal vor. Cölestius wurde verhört: er erklärte sich zur Zufriedenheit. So schrieb denn Zosimus an die afrikanischen Bischöfe. Er tadelt die Afrikaner, dass sie die Sache nicht genauer untersucht, gibt der Rechtgläubigkeit des Pelagius und Cölestius ein gutes Zeugniss, meint übrigens, solche Schlingen und Streitfragen und ungereimte Streitigkeiten entsprängen aus einem unzeitigen Fürwitz, der mehr wissen wolle, als die heilige Schrift sage. Er habe das dem Cölestius und den anwesenden Priestern vorgehalten. Schliesslich bat er sie, die Bischöfe, sich der Autorität des römischen Stuhles zu unterwerfen.

Zosimus entschied hier als ein Mann, der, wenn auch nicht Pelagianer, doch kein selbständiges theologisches Urtheil besass, in dogmatischer Beziehung ein Gegenstück von Innozenz, dem er nur glich in den persönlichen Ansprüchen seiner Stellung. Seine Schreiben, so ganz entgegengesetzt denen seines Vorgängers, mussten die afrikanischen Bischöfe sehr befremden. Waren sie aber gewöhnt, in minder wichtigen Angelegenheiten ihre Selbständigkeit den Bischöfen Roms gegenüber zu wahren, so waren sie noch viel weniger geneigt, in einer Sache, die ihnen so überaus wichtig war, die ihnen das Mark des Christenthums galt, einer abstrakten, äusserlichen Autorität zu folgen. Sie schrieben zurück, ehrerbietig in der Form, aber entschieden in der Sache. „Wir haben beschlossen, dass die gegen den Pelagius und Cölestius durch den ehrwürdigen Bischof Innozentius von dem Sitze des

seligsten Apostels Paulus ausgesprochene Sentenz in Kraft *bleibe*, bis sie das unumwundenste Bekenntniss ablegen, dass wir durch die Gnade Gottes, durch Jesum Christum, unsern Herrn, nicht allein um die Gerechtigkeit zu erkennen, sondern sie auch auszuüben bei jeder Gelegenheit unterstützt werden, so dass wir ohne die Gnade nichts wahrhaft Frommes zu haben, denken, sagen, thun vermögen.“ Diese Sprache machte einigen Eindruck. Zwar behauptete Zosimus die entscheidende Autorität des apostolischen Stuhls; es war aber nur noch formell. In der Sache gab er nach. Er sprach nicht mehr zu Gunsten des Pelagius; er suspendirte die Entscheidung bis nach weiterer Untersuchung. Die Afrikaner aber veranstalteten eine Generalsynode (418), auf welcher mehr als 200 Bischöfe anwesend waren, und entwarfen hier neue Kanones, durch welche über Kindertaufe, Gnade, freien Willen, ursprünglichen Zustand der menschlichen Natur auf eine den Pelagianern entgegengesetzte Weise, ganz in augustinischer Anschauung, bestimmt wurde. Um aber sicher zu stehen, wurde Kaiser Honorius gegen die Pelagianer gewonnen. Es erschien von Ravenna aus ein Edikt gegen die Pelagianer, das sie mit Landesverweisung und Konfiskation ihrer Güter u. s. w. bestrafte. Ihm folgten andere. Diess zusammen wirkte entscheidend auf Zosimus. Auch in seiner Nähe, in Rom selbst, wie mehr als wahrscheinlich, erhob sich eine antipelagianische Partei. Cölestius sah das Ungewitter und entfernte sich nun aus Rom. Zosimus verurtheilte ihn sofort nebst Pelagius. Und wie er vorher eher für Pelagius gewesen, so setzte er jetzt seine Ehre darein, sich recht stark gegen ihn zu erklären. Er that diess durch ein Zirkularschreiben, das er um die Mitte des Jahrs 418 an alle Bischöfe des Orients und Occidents schickte. Darin wurden die Irrthümer des Pelagius und Cölestius erzählt und das Verdammungsurtheil über sie ausgesprochen. Jeder Bischof sollte dieses Zirkular unterschreiben; wer sich weigerte, wurde seiner Stelle entsetzt, aus seiner Gemeinde verbannt und seiner Güter beraubt. Dass die meisten hiedurch geneigt wurden, liess sich erwarten. Der Befehl machte

Heuchler; doch gab es auch solche, die ihrer Gesinnung treu blieben. Es waren achtzehn Bischöfe Italiens, unter ihnen Julianus, Bischof von Ectanum, einer Stadt Unteritaliens, der scharfsinnigste, systematischeste Pelagianer, ein Mann von rücksichtsloser Freiheit, ungebeugtem Sinne, aber auch von grosser Leidenschaftlichkeit und Anmassung, immerhin der grossartigste unter den Pelagianern und der furchtbarste Gegner Augustins, dem er all' ihr Elend zuschrieb und den er auch literarisch am eindringlichsten bekämpfte. Sie wurden abgesetzt und aus Italien verwiesen. Dass sie laute Klage erhoben, begreifen wir. In welchem Lichte konnte ihnen auch Zosimus erscheinen! Sie bewegten Himmel und Erde: die Unterschriften seien erpresst worden. Sie appellirten an ein allgemeines Konzil. Alles vergebens! Die Staatsgewalt, einmal gewonnen, schritt auf der betretenen Bahn weiter. Nicht bloss auf erklärte Pelagianer, sondern selbst auf solche, die heimliche Pelagianer fortzuschaffen oder sie anzugeben unterlassen würden, sollte das Strafgesetz ausgedehnt werden. Diess war im Jahr 419; 421 erschien ein neues, das die früheren bestätigte.

Damit war der Pelagianismus äusserlich gebrochen. Pelagius verschwindet bald aus der Geschichte: wir haben keine Nachrichten, wann und wo er gestorben. Eben so wenig wissen wir über die letzten Schicksale des Cölestius. Um's Jahr 429 ward er aus Konstantinopel vertrieben. Julian, aus Italien verjagt, ging nach Konstantinopel, von hier verwiesen, nach Cilicien. Viele der exilirten Bischöfe, als sie sahen, dass ihre Sache verloren, flehten um Gnade und wurden wieder eingesetzt; nicht so Julian. Im Jahre 429 finden wir ihn in Konstantinopel; aber auf kaiserlichen Befehl musste er aus der Stadt weichen. Sein Name verschwindet dann wie der des Pelagius und Cölestius. Um's Jahr 439 soll er sich auf's Neue bemüht haben, in die Kirchengemeinschaft aufgenommen zu werden und sein verlornes Bisthum wieder zu erhalten; wieder umsonst! Er soll um's Jahr 450 gestorben sein.

Diess ist das pelagianische „Drama.“ Es war aber die

afrikanische Kirche, die den Pelagianismus gestürzt, und in dieser afrikanischen Kirche ist es Augustinus. Er ist die Seele aller dieser Bewegungen, wie er es früher war gegen den Donatismus. Diese theilweise äussere Bekämpfung ist aber freilich nur die niedrigste Seite dieser seiner Thätigkeit. Ihr geht eine höhere und darum viel edlere und wahrere zur Seite: die geistig-wissenschaftliche, worüber später. — Ueberschauen wir schliesslich die literarische Thätigkeit in diesem Kampf: zuerst auf Seite der Pelagianer. Von Pelagius selbst haben wir die Bemerkungen zu den Briefen Pauli, von Cassiodor interpolirt, doch so, dass man immer noch den Pelagius erkennt; einen Brief an die Nonne Demetrias „über die Jungfrauschaft," und das Glaubensbekenntniss, das er 417 nach Rom gesandt. Seine übrigen Schriften sind verloren gegangen; doch finden sich wörtliche Auszüge von ihnen in Augustin's Streitschriften. Von des Cölestius und Julianus Schriften ist nichts auf uns gekommen; doch finden sich auch von ihnen, besonders von letzterem, Fragmente in Augustin. — Wir wenden uns nun zu des letztern Werken. Seine erste antipelagianische Schrift, als Cölestius zum erstenmale auf jener karthagischen Synode verdammt ward, zu einer Zeit, da er noch mit den Donatisten zu schaffen hatte, ist: „von Schuld und Erlassung der Sünden" zwei Bücher (412), und „von der Taufe der Kleinen," dann „vom Geist und dem Buchstaben (412). Einige Jahre später, 415, widerlegte er das Buch des Pelagius, „über die Natur," in seiner Schrift: „über Natur und Gnade." Bisher hatte er in seinen Schriften den Namen des Pelagius aus Schonung vermieden; er mochte die Hoffnung haben, es werde derselbe sich belehren lassen; darum wollte er ihn nicht reizen. Nun aber, nach der Synode zu Diospolis, hielt er es an der Zeit, in offenem Visier aufzutreten, und er that's in der Schrift: „von den Handlungen des Pelagius" (417). Ihnen folgte das bedeutsame Werk: „von der Gnade Jesu Christi" und „von der Erbsünde" (418), das er dem Pinianus zugeeignet, und „von der Ehe und von der Lust" (419); dann vier Bücher von der Seele und deren Ursprung, gegen

Victor (419), zunächst nicht gegen die Pelagianer gerichtet, doch wichtig für die Lehre von der Erbsünde. Unterdessen hatte Julian Augustin's Buch: „von der Ehe," angegriffen; ihm stellte Augustin sein grosses Werk: „gegen Julian," in sechs Büchern (421), eines der vollendetsten, das in dieser Streitigkeit von ihm geschrieben wurde, entgegen.

Inzwischen hatte sich in seiner nächsten Nähe Opposition gegen seine Ansicht erhoben. Mönche in einem Kloster bei Adrumetum hatten den Brief Augustin's an Sixtus, betreffend den Pelagianismus, gelesen. Sie nahmen grossen Anstoss daran. Da sei, sagten sie, aller Wille, aller Eifer, alle Ermahnung umsonst; wer prädestinirt, werde ja selig, wer nicht, verdammt. Sie sprachen ihn persönlich. Zu ihrer Belehrung schrieb er nun das Buch: „von der Gnade und vom freien Willen" (427). Als diess noch nicht beruhigte, liess er die Schrift nachfolgen: „von der Zurechtweisung und von der Gnade."

Ernster noch waren die Gegenbewegungen, die im Süden Galliens, besonders in Massilia, gegen die Theorie Augustin's ausbrachen. Es waren Mönche, an ihrer Spitze Cassianus, ehemals Diakonus der Kirche zu Konstantinopel unter Chrysostomus. Sie läugneten die Erbsünde nicht, noch die Gnade, behaupteten aber, der Mensch könne ohne Hülfe der göttlichen Gnade den Entschluss zur Besserung fassen. Besonders stiessen sie sich an der Prädestination. Man sieht, sie suchten einen Mittelweg; ob sie ihn fanden, ist freilich eine andere Frage. Von dieser ihrer Richtung erhielten ihre Schüler den Namen Semipelagianer. Gegen sie traten auf ein gewisser Hilarius und Prosper von Rejus, ein eifriger Vertheidiger der freien Gnade Gottes. Diese meldeten (428) dem Augustin von den Bewegungen und Vermittlungsversuchen in Gallien. Augustin schrieb sofort über die „Gnadenwahl der Heiligen" und „von der Gabe der Beharrlichkeit" (429). Er erkannte das viele Treffliche, was sonst in den Massilianern war, an; er suchte sie zu gewinnen; darum herrscht in diesen beiden Schriften ein Ton der Sanftmuth und Milde, der besonders mit den Büchern gegen Julian stark kontrastirt.

Gegen den letztern schrieb er (428) sein letztes Werk gegen den Pelagianismus, das unvollendet blieb; der Tod übereilte ihn darüber. — So viel über die Hauptschriften Augustin's über die Pelagianer. An Wichtigkeit kommen ihnen einige Reden und Briefe über dieselbe Materie, z. B. an Sixtus, Vitalis, Paulinus gleich. —

Es ist dieser Kampf der letzte grosse Akt in dem Lebensdrama Augustins, das wichtigste Blatt in seinem Lebensbuche. Doch müssen wir nicht meinen, als hätte er sich während dieser Zeit ausschliesslich und allein damit beschäftigt. Auch die Thätigkeit gegen die Donatisten langt noch hinein in diese Zeit. Und wie viele grössere Werke selbständiger Art hat er dazwischen geschrieben; wir nennen nur „die Stadt Gottes."

Die grossen Kämpfe Augustin's kennen wir nun. Dazwischen hinein fielen aber noch mannigfache Erfahrungen. Wir heben einige hervor, die charakteristisch sind für ihn, oder für die afrikanische Kirche, oder für seine Zeit überhaupt.

Urbanus, Bischof zu Sicca, hatte einen Presbyter seiner Kirche, Apiarius, exkommunizirt (418). Der Presbyter wandte sich an Bischof Zosimus von Rom, und dieser fand sich, wie natürlich, alsobald bereit, eine oberrichterliche Stellung einzunehmen. Er sandte drei Legaten zur Untersuchung ab. Die afrikanische Kirche hielt aber von jeher auf Selbständigkeit Rom gegenüber. Wir wissen das schon von Cyprian her. Es war mit ihr wie mit der spätern gallikanischen. Es ward ein Beschluss (418) gefasst; wer, Presbyter oder geringerer Geistlicher, sich von seinem Bischofe auf ein jenseits des Meeres (Rom) zu sprechendes Urtheil berufen würde, sollte von der afrikanischen Kirchengemeinschaft ausgeschlossen sein. Seinestheils liess Zosimus erklären, dass man sich auf den apostolischen Stuhl sollte berufen können; dass Urbanus, wofern er sein Verfahren gegen Apiarius nicht wieder zurücknehme, exkommunizirt werden, oder sich zu Rom einstellen solle. Er forderte diess im Geiste des Konzils zu Sardika; er berief sich aber dabei auf das nizänische.

Hiegegen protestirten die Bischöfe auf einem Konzil (419) zu Karthago. Es sollte vorerst herausgestellt werden, was in der That zu Nizäa diessfalls bestimmt worden. Inzwischen ward doch Apiarius, aber an einer andern Kirche, wieder angestellt. Sieben Jahre nachher ward er aber von den Einwohnern zu Tubruca verschiedener Vergehen wieder angeklagt und sofort wieder exkommunizirt. Er versuchte das alte Mittel, ging nach Rom, und Cölestin, damaliger Bischof Roms, versuchte denselben Weg wie Zosimus. Diessmal umsonst. Apiarius bekannte nun selbst seine Vergehen und blieb ausgeschlossen. Nach Rom aber sandten die afrikanischen Väter ein ernstes Schreiben und verbaten sich solche Verzettelung der afrikanischen Angelegenheiten; es stände ja dem Beklagten frei, auf ein allgemeines Konzil (in Afrika) sich zu berufen; verbaten sich ferner solche Untersuchungsrichter von Rom aus, was durch kein Konzil bestimmt sei, „auf dass nicht der Stolz weltlicher Herrschaft in die Kirche Jesu Christi möge eingeführt werden.“

Wir haben diesen Hergang berichtet. Er zeigt die selbständige Stellung der afrikanischen Kirche. Es war aber wiederum in ihr und auch in dieser Angelegenheit Augustin einer ihrer Führer.

An bitteren Täuschungen und Erfahrungen fehlte es ihm aber nicht in seinem eigenen Sprengel, nicht in seiner nächsten Nähe. Einem Städtchen seines Sprengels, Tussala, das ziemlich entfernt lag, wollte er einen eigenen Bischof geben. Er bestimmte dazu einen Presbyter, der auch des Punischen mächtig. Zugleich bat er den Primas zur Weiheertheilung. Der Tag kam, Augustinus, der Primas; aber der zum Amte bestimmte Presbyter weigerte sich. Augustin war betroffen; sollte der Primas umsonst den Weg gemacht haben? In der Verlegenheit empfahl er einen jungen Mann, der ihn begleitet, einen Lector, Antonius. Er ward Bischof. Er machte aber dem Amte keine Ehre. Er musste entfernt werden. Diese Erfahrung schmerzte unsern Vater.

Wir sprachen auch von bittern Erfahrungen in seiner Nähe. Wir wissen, dass Augustin mit seinem Klerus eine Genossenschaft bildete, in der Keiner etwas Eigenes besass.

In derselben befand sich auch ein Januarius. Vor seinem Eintritt hatte er seine Kinder in Klöster zur Erziehung gebracht. Man glaubte, er habe für sich allem Eigenthum entsagt; da seine Kinder noch nicht erwachsen, so fand man billig, das er für sie, wie er sagte, einiges Vermögen zurückbehalten hatte. Auf seinem Todbette erklärte er aber, dass die verwahrte Summe sein Eigenthum sei, enterbte seine Kinder und vermachte alles Geld der Kirche zu Hippo. Mit Schmerz vernahm es Augustin. Einmal dünkte ihm den Kindern unrechtmässiger Weise Etwas entzogen; dann schmerzte ihn die Heuchelei, die der Mann getrieben. Er betrachtete sich als den Vormund der Kinder, gab das Geld der Kirche in Verwahrung, bis jene mündig geworden, dann sollte es ihnen zu freiem Belieben zugestellt werden. Um sich aber vor ähnlicher Täuschung sicher zu stellen, bestimmte er seinem Klerus eine Frist, in welcher Alle erklären sollten, ob sie, wer etwa noch nicht mit seinen Brüdern getheilt, sich ihres Vermögens, sei es zum Vortheil der Genossenschaft oder Anderer, entäussern oder der Genossenschaft entsagen wollten. Keiner solle gezwungen sein wer nicht wolle, auch seines Amtes nicht entsetzt werden; nur in Hippo solle er nicht mehr Kleriker sein. Alle Geistliche äusserten sich indess einverstanden. Augustinus zeigte es seiner Gemeinde an. Sofort, erklärte er, wolle er wieder bei seiner alten Einrichtung verbleiben. Sollte von nun an ein Geistlicher heucheln, Etwas heimlich für sich behalten, ausstreichen werd' er ihn aus der Reihe seines Klerus, und nichts werd' es einem Solchen frommen, ob er sich auf tausend Konzilien berufe, ob er Klage zu führen über's Meer fahre. „Ich hoffe zu Gott, dass ein Solcher nicht da werde Geistlicher sein können, wo ich Bischof bin.“

Wir nähern uns den letzten Lebensjahren Augustin's. Auf der Höhe angelangt, überschaute er seine literarische Thätigkeit. Durch wie manche Phasen war er hindurchgegangen! Da nahm er seine Werke zur Hand, und unterwarf sie einer Kritik von dem Standpunkt, auf dem er nun stand. Er that diess in seinen Berichtigungen, „Retraktationen.“

Augustinus hatte immerdar, seit er Christ geworden, eine tiefe Sehnsucht nach oben empfunden. Diess Leben in beständigen Kämpfen zugebracht — fühlte er recht sehr die Pilgerschaft und was ihr anhängt. Aber er wusste auch, dass es so sein müsse. „Wenn du noch keine Plage zu haben glaubst, sagt er einmal, so hast du noch nicht angefangen, ein Christ zu sein. Diess kurze Leben ist eine Plage; wenn es keine Plage ist, so ist es keine Pilgerschaft; wenn es aber eine ist, so liebst du entweder dein Vaterland nicht gar sehr, oder du hast ohne Zweifel eine Plage.“ Mit zunehmendem Alter wuchs sie. Er wurde fast schwermüthig. Es gemahnet ganz an Luther. Die Kräfte nahmen ab. Was ihn in seiner letzten Zeit auf's schmerzlichste berührte, das waren die schweren Schläge, die über sein Vaterland losstürmten! Schon im Jahr 414 befehligte der Comes Bonifazius, der Massilia wider den gothischen Ataulf geschützt, in Afrika. Er war Augustinus und Alypius befreundet. Als ihm 417 seine Gattin gestorben, wollte er sich dem beschaulichen Leben hingeben. Augustin rieth es ihm ab. Er zeigte ihm, wie viel er der Kirche Christi nützen könne auch in seinem Berufe, wenn er sie schütze vor den feindlichen Anfällen der Barbaren, dass sie ein ruhiges Leben haben möge. Er selbst, rieth er ihm, möge von dieser Welt nichts weiter suchen, als was nothwendig wäre zum Unterhalt seines und der Seinigen Leben, gegürtet mit dem Panzer keuscher Enthaltsamkeit und unter körperlichen Waffen durch geistige um so sicherer und stärker verwahrt.

Man kann diese Gesinnung Augustin's eine hohe, man kann sie aber auch eine beschränkte nennen; eine hohe, wenn Augustin überhaupt so gedacht hätte, wie in diesem Falle; eine beschränkte, ja selbstsüchtige, weil er von denselben Grundsätzen, die ihn sonst in seinem Leben leiteten, eine Ausnahme machte um äusserer Beweggründe willen. Der Kriegsmann, dessen Beistand er schon früher zur Unterdrückung der Donatisten angerufen, konnte in seinem weltlichen Amte, so hoffte er, eine tüchtige Hülfe für die Kirche Christi werden. Wäre Bonifazius ein gemeiner

Soldat gewesen, so wäre wohl Augustinus von seinen allgemeinen Grundsätzen nicht abgewichen. — Noch niemals haben aber solche Gesinnungen und solche Räthe Segen gebracht, wie sehr sich auch die menschliche Selbstsucht beredet, es geschehe Alles nur zur grössern Ehre Gottes. Es ist, als ob auch in diesem Falle die Nemesis gewaltet hätte. — Bonifazius blieb in seiner Stellung. Im Jahr 422 ward er dem Castinus, der gegen die Vandalen in Spanien zu Felde zog, beigegeben; weil er aber dessen Uebermuth nicht ertragen konnte, ging er zuerst nach Porto, später wieder nach Afrika. Hier im Jahre 423, als nach dem Tode des Honorius der Usurpator Johannes zum Thron erhoben wurde, Italien, Gallien und Dalmatien ihn anerkannten, war es nur Bonifazius, der als Comes Afrika's seine Provinz der nach Konstantinopel geflüchteten Kaiserin Placida und ihrem Sohne Valentinian III. bewahrte. Dafür ward er zu den höchsten Ehren erhoben. Aber der Neid blieb auch nicht aus. Er vermählte sich wieder mit einem vornehmen (vandalischen?) Fräulein, Pelagia, einer gewesenen Arianerin. War es diess oder war diess nur der Vorwand: kurz, Aëtius verläumdete ihn am Hofe. Um seine Treue zu prüfen, ward er auf Anrathen des Aëtius nach Ravenna beschieden, auf desselben Aëtius arglistigen Rath bewogen, nicht zu folgen und darauf zum Feinde des Reiches erklärt. Jetzt erhob er die Fahne des Aufruhrs und riss Afrika vom Reiche los. Drei Feldherren, die gegen ihn ausgesandt wurden, schlug er. Afrika war aller Verwirrung preisgegeben. Denn Bonifazius musste seinen Soldaten, um sie zu halten, Vieles nachsehen. Mit bitterem Schmerz sah Augustin den tiefen Fall des Mannes, der sein Freund gewesen. Lange hatte er geschwiegen. Jetzt glaubte er Zeit und Umstände günstig. Er schrieb ihm einen Brief, darin er ihm ernst in's Gewissen redete. Was hatte den Bonifazius verstrickt in diese Laufbahn des Empörers, als weltliche Leidenschaft? Um ihn davon abzuziehen, ihm ein höheres Bild vorzuhalten, beginnt Augustin damit, dass er mit ihm reden wolle nicht von der Ehre dieser Welt, nicht von der Herrlichkeit dieses vergänglichen Fleisches, sondern

von jenem Heil, das Christus uns verheissen, der eben desswegen hier entehrt und gekreuziget worden, um uns zu lehren, dass wir die Güter dieser Welt mehr verachten als lieben, dagegen das lieben und von ihm hoffen sollen, was er in seiner Auferstehung uns geoffenbaret. Er wisse wohl, es werde ihm, dem Bonifazius, nicht an Menschen fehlen, die ihn nach der Weisheit dieser Welt lieben und darnach Räthe geben werden, bald nützliche, bald unnütze, weil sie Menschen seien, und wie sie allein es vermögen, nämlich zeitlich weise, aber unwissend darüber, was den folgenden Tag geschehen könne. „Dass aber vor Gott Deine Seele nicht verloren gehe, wird Dir kaum Jemand rathen; nicht dass es an Männern fehlte, die es gerne thäten, aber weil es schwer ist, zu gelegener Zeit solches mit Dir zu sprechen zu finden.“ Auch er, Augustinus, habe es lange schon gewünscht, aber keine Gelegenheit gefunden, mit ihm darüber zu sprechen, den er so sehr liebe in Christo. Nun möge er ihn hören; es sei Gott der Herr, der durch ihn Schwachen rede; Ihn höre er. Er erinnert ihn nun, wie er bei dem schnellen Tode seiner ersten Gattin gesinnt gewesen, wie da ihm vor der Nichtigkeit der Welt geschaudert, wie er sich gesehnt habe nach der Kindschaft Gottes. „Wir wissen es, wir sind Zeugen, was Du damals von Deinen Gesinnungen, Deinem Willen gesprochen. Wir waren allein mit Dir, ich und Bruder Alypius...“ Er erinnert ihn, wie er seine Vorsätze der Aszese gebrochen, ein Weib genommen, wie er sein Kind von Arianern habe taufen lassen, wie er, o möchte doch falsch sein, was man sage, sich mit Konkubinen eingelassen! Von den Uebeln, die daraus erfolgten und aller Welt offen vorliegen (seinem Aufstande) nicht zu sprechen. „Du bist ein Christ, hast ein Herz, fürchtest Gott: frage Dich selbst, was ich nicht weiter ausführen will, und Du wirst finden, worüber Du Busse zu thun hast, um deren willen, wie ich glaube, Gott Deiner annoch schont und von allen Gefahren errettet, auf dass Du thuest, was nicht zu versäumen ist. Du sagst, gerechte Ursache zu haben; ich bin nicht Richter, ich kann beide Theile nicht hören; aber wie auch Deine Sache

sei, worüber nun zu fragen oder zu streiten nicht nöthig, — kannst Du vor Gott läugnen, dass Du in diese Nothwendigkeit nicht gekommen wärest, wenn Du nicht die Güter dieser Welt geliebet hättest, die Du als Knecht Gottes, der Du zuvor sein wolltest, hättest verachten sollen?" Das sei die Wurzel, die Quelle alles Dessen, darinnen er nun stehe. So gehe es; wo das Gute nicht geliebt werde, werde das Böse gethan; und wo gefürchtet werde, was auf kurze Zeit schade, wenn es auch schade, da werde begangen, was wahrhaft und in Ewigkeit schade. — Er zählt einige Folgen her: wie er seinen Kriegern so Vieles nachsehen müsse in seinem (unsittlichen) Interesse, was er nach seiner Pflicht unterdrücken sollte; wie Afrika von Barbaren verheert werde und ihnen kein Obstand geschehe, weil er, mit seinen Angelegenheiten beschäftigt, dem öffentlichen Unglück nicht steuere. „Wer hätte geglaubt, dass unter dem mit so grosser Macht versehenen Comes Bonifazius diese Horden sich solcher Dinge erkühnen dürften, sie, die er Alle, als er nur Tribun war, mit wenigen Verbündeten in Schranken hielt? Hätte man nicht glauben sollen, als er Afrika's Statthalter wurde, er würde die Barbaren nicht bloss im Zaum halten, sondern auch Rom tributpflichtig machen? Und nun, wie von Allem das Gegentheil!... Aber Du wirst wohl die Schuld auf die werfen, welche Dich beleidigt, Deine Verdienste, statt mit Dank, mit Undank vergolten. Ich habe das nicht zu untersuchen; Dir aber ruf' ich zu: Lass das, fasse vielmehr Deine Sache in's Auge, die Du, wie Du weisst, nicht mit Menschen, sondern mit Gott hast. Dass Du Ihn nicht beleidigest, musst Du vor Allem fürchten.... Schau' auf Christum, der so viel Gutes gethan, so viel Böses erlitten hat. Wer zu seinem Reich will gehören, liebt auch seine Feinde, thut wohl denen, die ihn hassen, bittet für die, von denen er Verfolgung erleidet... Ich spreche zu einem Christen: wolle nicht Böses vergelten für Gutes, nicht Böses für Böses. Aber, antwortest Du vielleicht, was soll ich thun in den verwickelten Verhältnissen, in denen ich nun bin? Verlangst Du freilich einen Rath

von mir nach dieser Welt, wie diess Dein vorübergehendes Wohl zu sichern, Deine Macht und Reichthum zu erhalten, ja noch zu vermehren sei, darauf allerdings weiss ich keine Antwort. Ungewiss, wie es ist, lässt es keinen sichern Rath zu. Fragst Du mich aber nach Gott, auf dass Deine Seele nicht zu Grunde gehe, und fürchtest Du die Worte der Wahrheit, die da spricht: Was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewänne, und nähme doch Schaden an seiner Seele? ja dann habe ich deutliche Antwort. Sie steht 1 Joh. 2, 15. Das ist mein Rath; auf, handle darnach! Hier mag sich zeigen, ob Du ein tapferer Mann bist. Besiege Deine Leidenschaften, die Dich an die Welt knüpfen; thue Busse um des Uebels, das Du gethan, dann wirst Du zu jenen sichern Gütern gelangen, und wohlbehalten und sicher an deiner Seele unter den unsicheren dieser Welt leben. Aber, sagst Du, wie kann ich das? Bete, bete zu Gott mit dem Psalm: entreisse mich meinen Nöthen, o Herr! Denn dann ist Deine verwickelte Lage zu Ende, wenn Deine Begierden überwunden... Dir solches zu schreiben, geliebtester Sohn, hiess mich die Liebe, mit welcher ich Dich nach Gott, nicht nach der Weise der Welt liebe."

Wir haben den Brief im Auszug gegeben; einmal ist er ein wahres Muster für solche Fälle, und Augustin hat darin gut gemacht, was er im ersten Rathe verdorben; dann ist er wichtig genug in Bezug auf die Katastrophe, die durch Bonifazius über Afrika hereinbrach. Wir wissen nicht, welchen Einfluss er auf denselben hatte; er mag ihn wohl erschüttert haben; aber wie Vieles hätte es bedurft, um den Mann, der bereits sich so weit eingelassen, so tief verwickelt war, seinen Banden zu entreissen? Bonifazius hörte nicht auf die Stimme der Warnung; er war nicht mehr zu leiten noch zu retten. Er wurde immer mehr gedrängt von einem kaiserlichen Heere. Er erkannte, ohne Bundesgenossen in Afrika sich nicht mehr behaupten zu können; da griff er zu dem entsetzlichen Mittel, die Vandalen aus Spanien herüber zu rufen. So zog's ihn, und wie so Manchen schon, vom ersten falschen Schritt zum zweiten,

tieferen bis in den Abgrund; und der ehemals so geachtete Mann wurde zum Verräther seines Vaterlandes. Genserich, der König der Vandalen, dem der Ruf erwünscht kam, setzte mit 50,000 Kriegern, darunter Gothen, Alanen im Mai des Jahres 428 nach Afrika über. Unsägliches Elend kam über das Land. Die Barbaren wütheten ärger als Raubthiere der Wüste. Sie machten das schöne Land zu einer Oede. Sie raubten und, was sie nicht rauben konnten, vertilgten sie. Städte wurden in Asche gelegt, kein Geschlecht, kein Alter geschont; besonders wurde gegen den rechtgläubigen Klerus von diesen Arianern gewüthet.

In dieser Noth befrug Quodvultdeus, ein Bischof, den Augustinus um Rath, wie Bischöfe sich während der Verfolgung zu verhalten? Ob sie fliehen dürften? Ob sie die Gemeinden sollten flüchten lassen? Augustinus entschied, man müsse Niemand vom Volke abhalten, der der Sicherheit wegen in feste Städte flüchten wolle; Bischöfe aber müssten ihre Gemeinen in der Noth nicht verlassen, nicht zerreissen die Bande, welche die Liebe Christi geknüpft habe, sondern über sich ergehen lassen, was Gott verhänge. Etwas Anderes sei es, wenn die Gemeinden zersprengt seien. Er wiederholte diess ausführlicher in einem Briefe an Bischof Honoratus von Thiave. Er fasst in diesem Schreiben seine Meinung in folgenden Worten zusammen: „Wer so flieht, dass die Kirche durch seine Flucht nicht der nöthigen Dienstleistung entbehrt, der thut, was der Herr gebietet oder doch gestattet. Wer aber so flieht, dass der Heerde Christi die Nahrung, wovon sie geistlich lebt, entzogen wird, der ist ein Miethling, welcher den Wolf kommen sieht und flieht, weil er keine Sorge trägt für die Schafe."

In diese letzte Zeit fallen seine edlen, liebenswürdigen Schriften gegen die Semipelagianer.

Inzwischen söhnte sich in Folge verschiedener Verhandlungen, wohl am meisten in Folge der Ereignisse selbst, welche beiden Theilen die Augen öffneten, der Hof und Bonifazius aus (429). Es ist mehr als wahrscheinlich, dass Augustinus dabei thätig war. Bonifazius wandte jetzt sein

Schwerdt gegen die Vandalen, die er herbeigerufen — aber unglücklich. Er ward geschlagen und warf sich mit den Trümmern seines Heeres im Mai 430 in die feste Stadt Hippo. Auch mehrere Bischöfe hatten sich hierhin geflüchtet, darunter Possidius.

Augustinus empfand tief den Jammer des Landes, die Zerstörung des Gottesdienstes, der nur noch in drei übrigen festen Städten gehalten ward: in Karthago, Cirta und dem jetzt belagerten Hippo. Einst, als er mit Freunden am Tische über die gerechten Gerichte Gottes und über die Erbarmungen Gottes sprach, sagte er: „Was ich von Gott erbitte, ist, dass er diese Stadt von den Feinden befreie, oder, wenn er anders es beschlossen, seine Knechte stärke zu dulden, was über sie beschlossen ist; oder, was mir das Liebste, dass er mich aus dieser Welt zu sich rufe.“ Er erlebte nicht die Erhörung der ersten Bitte, aber die letzte ward erfüllt. Im dritten Monat der Belagerung befiel ihn ein heftiges Fieber. Bis dahin hatte er nicht aufgehört, das Wort Gottes seiner Gemeinde zu verkündigen. Ungefähr 10 Tage vor seinem Tode drückte er den Wunsch aus, allein sein zu dürfen. Seine Freunde sollten ihn nur sehen, wenn die Aerzte ihn besuchten oder wenn man ihm Erquickung brachte. Er hatte manchmal gesagt, Keiner, zumal kein Priester, solle ohne ernste Busse aus diesem Leben gehen. Nun liess er sich Abschriften der Busspsalmen an die Wand bei seinem Bette heften, las sie und betete mit vielen Thränen. So brachte er seine letzten Tage zu in Meditation und Gebet. „Ich lasse nicht ab, zu weinen, hatte er einst geschrieben, bis Er kommt, und ich vor Ihm erscheine, und diese Thränen sind mir eine liebliche Nahrung. Der Durst, der mich verzehrt und mich unaufhaltsam hinzieht zu jener Quelle meiner Liebe, dieser Durst wird immer brennender in mir, wenn ich mein Heil sich verzögern sehe. Dieses nie erlöschende Verlangen entlockt mir Ströme von Thränen, wie in den Freuden, so auch in den Leiden dieser Welt. Ja, wenn ich gut stehe mit der Welt, bin ich mir böse, bis ich erscheine vor dem Angesichte meines Gottes.“ Nun war die Stunde gekommen. In

Gegenwart seiner Freunde, mit vollem Gebrauch des Gesichts und Gehörs, entschlief er am 28. August 430, im 76. Jahre seines Alters, im dritten Monat der Belagerung, nachdem er 35 Jahre der Kirche von Hippo vorgestanden. — Er hatte früher (426) seinen Nachfolger bezeichnet unter Zustimmung seiner Gemeinde. Es war nicht mehr nothwendig. Im Juni des folgenden Jahres hoben die Vandalen zwar die Belagerung auf aus Mangel an Lebensmitteln. Als aber Bonifazius zum zweitenmale besiegt ward, verliessen die Einwohner die Stadt. Hippo ward sofort von den Vandalen besetzt. — Afrika war für die Römer verloren.

Wir wenden uns vom Leben Augustin's zu seinen geistigen Arbeiten. Wir beginnen mit einer Uebersicht seiner literarischen Leistungen.

Augustinus ist der fruchtbarste Schriftsteller unter allen Vätern der abendländischen Kirche. Er hat viel, fast zu viel geschrieben; er schrieb aber nach den Bedürfnissen seiner Zeit. Er schrieb, wie es ihn gerade drängte, wie sein Herz oder sein Interesse oder sein Eifer ihn trieb. Er setzte seine Ehre nicht darein, ein Schriftsteller zu sein: er wollte wirken.

Seine schriftstellerische Thätigkeit beginnt mit seiner Bekehrung. Eine Jugendschrift aus einer früheren Zeit, „über das Schöne," ist verloren gegangen. Wir haben es schon oben bemerkt, in derselben Zeit, da er sich von der Welt zurückgezogen und sein Amt als Lehrer der Rhetorik in Mailand aufgegeben, überliess er sich einer Thätigkeit, die „in viel weitere Ferne reichte, als seine enge Schule in Mailand." Der unaufhörlich thätige und arbeitende Geist suchte sich, nachdem er sich dort das Gebiet seiner Wirksamkeit abgeschnitten, ein neues Feld seiner Arbeit — das literarische, und setzte es fort bis in den Abend seines Lebens unter den mannichfachsten Kämpfen, theilweise durch diese angeregt, theilweise ganz unentwegt von ihnen: wie denn mehrere Schriften, die von der tiefsten Einkehr in das Innere zeugen

und von einem wie überirdischen Verkehr mit Gott, unter äussern Kämpfen von ihm geboren wurden oder grossgezogen.

Augustin's Schriften lassen sich in folgende Hauptklassen theilen: I. Schriften philosophischen Inhalts: „gegen die Akademiker," „über das selige Leben," „über die Unsterblichkeit der Seele," „über die Ordnung," „über die Musik" u. s. w. Sie eröffnen die Reihe der augustinischen Schriften; sie bilden den Anfang seiner schriftstellerischen Thätigkeit. Er schrieb sie, als er erst kaum herkam aus der platonischen Periode, unmittelbar nach seiner Bekehrung. Man spürt es ihnen an, und Augustinus selbst bekennt es in seinen Retraktationen. Noch hatte er erst das neue Lebensprinzip gefunden; es war nicht zu fordern, dass er nun Alles sogleich damit erfüllte. Es war diess erst die weitere Aufgabe. II. Apologetische Schriften: das Hauptwerk: „über die Stadt Gottes," ein Werk, das nicht blos über unseres Vaters übrigen apologetischen Schriften, sondern über der gesammten apologetischen Literatur des christlichen Alterthums wie ein Hochgebirg hervorragt, angefangen 413, da er die ersten zwei Bücher dem Comes Marcellinus widmete, der mit seinem Bruder Apringius den 13. September 413 vom Comes Marinus, man weiss nicht genau, warum? hingerichtet wurde, — vollendet 426 in seinem 72. Lebensjahr. „Was für ein Mann musste das sein, der im 72. Lebensjahr noch so schreiben konnte!" In einer Zeit, da das römische Reich zusammenstürzte, da die alte Welt in Trümmern lag, schrieb er's. Es war eine Zeit, da man verzweifeln konnte. Augustin führte durch sein Buch den Blick von dieser untergehenden Welt weg zu einer höheren, die aufblühe, und baute auf den Trümmern dieser alten Welt die Stadt Gottes auf, die nimmer untergehe. Diess der Inhalt. III. Polemische Schriften gegen die Manichäer, gegen die Donatisten, gegen die Pelagianer (siehe oben). IV. Dogmatische Werke: „über die christliche Lehre" (angef. 397, vollend. 426), eine Anweisung, wie der Inhalt der h. Schrift zu verstehen,

zu erklären und vorzutragen sei; „Handbuch (enchiridion) an Laurentius, über den Glauben, die Hoffnung und die Liebe," ein Buch, in welchem Augustinus seine Anschauungen auf systematische Weise vorträgt (421); „über die Trinität," ein Hauptwerk in 15 Büchern (a. 400, v. 416); „gegen Maximus, den Arianer-Bischof (428); „von der Unterweisung der Unwissenden in der Religion" (400), ein gutes katechetisches Handbuch, das auch Neuere ihrem Unterrichte schon zu Grunde gelegt haben; „über die wahre Religion" (390); „über Glauben und Werke" (413) u. s. w. V. Exegetische: „über die Uebereinstimmung der Evangelisten (400); „über Genesis" (a. 401, v. 415); „Psalmen (415); „Matthäus;" „Lukas" (400); „Johannes," in Abhandlungen (416); „Römer" (394); „Galater;" ferner „über die Bergpredigt" (393). VI. Aszetische: „Alleingespräche" (387); „über den christlichen Kampf" (396); „Meditationen;" „vom Gut der Ehe" u. s. w. VII. Eine reiche Predigtsammlung, die gegen 400 seiner Vorträge enthält, theils von ihm selbst, theils von seinen Zuhörern aufgezeichnet. Es sind meist Homilien, nämlich 183 über Stellen aus dem A. und N. T., 88 an Festtagen, 69 über Heilige, 23 über verschiedene Gegenstände. Sie gehören übrigens der Mehrzahl nach zu den am wenigsten bedeutenden Schriften Augustin's. VIII. Schriften, die sein eigenes Leben betreffen; vorerst seine reiche Briefsammlung, 270 Briefe. Sie geben das getreueste Bild seines Denkens, Wollens und Handelns. Seines Denkens: Alles, was sonst auch Gegenstand seines Nachdenkens ist, hat Augustinus meist auch in Briefen behandelt, nur kürzer; und wie er sonst schreibt, so ist er auch hier, im Herrlichen wie zuweilen auch im Langweiligen. Seines Wollens und Handelns: Hier sieht man, welchen Arbeiten er sich unterzogen für die Ehre Gottes und das Heil seiner Brüder; wie er sich's angelegen sein liess, wie Paulus, Allen Alles zu werden. „Man glaubt, die Henne, von der das Evangelium spricht, zu sehen, wie sie ihre Küchlein unter ihre Flügel sammelt." — Hieher gehören dann noch seine

Bekenntnisse, um's Jahr 400 geschrieben, eines der grossartigsten Erbauungsbücher, das die Welt kennt, schon zu Augustin's Zeiten von Hohen und Niedern mit grossem Segen gelesen; dann die Retraktationen. Diese beiden Werke bilden so zu sagen Pforte und Schluss seiner literarischen Thätigkeit. Die Konfessionen sind eine Art „Selbstschau;" die „Retraktationen eine „Ueberschau" über seine Werke: Vorerst äusserlich, und schon in dieser Beziehung überaus wichtig. Er zählt darin seine Schriften der Zeit ihrer Abfassung nach auf. Dann auch innerlich. Ein Mann, wie Augustin, musste durch verschiedene Phasen hindurchgehen; er ist auch hindurchgegangen. Was er nun in seinen Schriften nicht überall und ganz vom Geiste des Christenthums durchweht und erfüllt fand, das erkannte er mit jener Offenheit an, die wir aus seinen Bekenntnissen kennen, und mit jener Gewissenhaftigkeit, die dem in Kämpfen mit Häretikern grau gewordenen Manne von Jahr zu Jahr wuchs. Er beruft sich zu seiner Rechtfertigung auf das Schriftwort: „Wenn wir uns selbst richteten, so würden wir nicht gerichtet werden." (1 Kor. 11, 31.) Wer in keinem Worte anstosse, heisse es, der sei vollkommen. „Diese Vollkommenheit masse ich mir nicht an jetzt, da ich schon alt bin; um wie viel weniger für meine Jugend, in der ich angefangen habe, zu schreiben und zum Volke zu reden.... So will ich denn meine Berichtigungen in die Hände der Leser geben, von denen ich, was ich bereits geschrieben, nicht mehr zur Verbesserung zurückerhalten kann.... Möchten doch meine Leser mich nachahmen, nicht insofern ich irrte, sondern zum Besseren fortschritt. Man wird vielleicht finden, wie ich fortgeschritten bin seit dem Anfang meiner literarischen Thätigkeit, wenn man meine Schriften in der Ordnung liest; desshalb bemühe ich mich, durch dieses Werk die Ordnung, so viel mir möglich, aufzuzeigen." Das ist der allgemeine Standpunkt dieser Schrift. Zuweilen spürt man aber ihr auch den alten, um seine Rechtgläubigkeit ängstlich bekümmerten und besonders gegen die Werke seiner Jugend ziemlich eingenom-

menen Mann an, der oft zu ängstlich, ja zu äusserlich an seinen früheren Werken mäckelt. Er schrieb's vom Standpunkte des Antipelagianismus.

Die Zahl der Schriften Augustin's ist sehr bedeutend. Possidius zählt, Briefe, Predigten u. s. w. dazu gezählt, 1030 Schriften. Doch sind noch manche, wie er selbst bekennt, nicht zugezählt, weil er sie nicht kennt. Augustin in seinen Berichtigungen gibt 93 Werke an in 232 Büchern. Doch hat er darnach noch mehrere verfasst, die nicht mit inbegriffen sind.

In dem Schriftsteller Augustin lassen sich zwei Perioden zeichnen; die vor seinem Episcopat und die nach demselben. Dort ist er allgemeiner, philosophischer, aber seine Schriften haben auch weit weniger Inhalt und verlaufen sich nicht selten in grübelnde Spitzfindigkeiten; hier ist er realer, praktischer, unmittelbarer, und nur, wo der Gegenstand es zu erfordern schien, dialektisch. In diese Periode fallen seine grössten Werke, vor allen sein Hauptwerk: über die Stadt Gottes.

Augustinus als Schriftsteller wird an Gelehrsamkeit von Hieronymus und Andern weit übertroffen; überdem sind seine Schriften, besonders seine Streitschriften gegen Manichäer und Pelagianer weitschweifig, voll Wiederholungen; nichts desto weniger ist er gross, ja der grösste, was Geist und Herz anbetrifft. Gelehrte haben seinen Mangel an Gelehrsamkeit nicht genug tadeln können; vielleicht aber, wenn er gelehrter gewesen, wäre er minder original und schöpferisch gewesen. Es findet sich eben nicht Alles bei Einem. Seine Latinität trägt das Gepräge seiner Zeit. Manchmal schrieb er nachlässig, und diess mit Absicht; „denn er wollte, wie er sagte, lieber von den Grammatikern getadelt, als vom Volke nicht oder gar missverstanden werden." Er konnte aber auch schön schreiben, wenn er wollte. In Allem wollte er die Ehre Gottes und das Wohl der Menschen. Seine Person trat ihm ganz zurück. „Findest du, schrieb er an Gajus, in dem, was du von mir liesest, Wahres, so denke nicht, dass dieses als wahr Erkannte von mir sei, als nur insofern

es mir gegeben ward, und wende dich zu dem, der mir die Erkenntniss und dir die Prüfungsgabe verliehen.“ Und an Honoratus: „Ich habe zu Gott gebeten und bete noch, meine Schrift möge dich vom Manichäismus abwenden; hoffe auch um so eher Erhörung meiner Bitte, als ich mir vollkommen bewusst bin, zur Verfertigung derselben nicht durch irgend eine thörichte Absicht, etwa mir eitlen Namen oder nichtigen Glanz zu erwerben, sondern einzig durch Liebe zu Gott und den Menschen bewogen worden zu sein.... Gott, dem die innersten Falten meines Gewissens nicht verborgen sind, weiss, wie meine Rede durchaus nur zum Ziele hat, die Wahrheit zu beweisen.“ Und im Buche über die wahre Religion: „Was von Irrthum in dieser Schrift gefunden werden mag, muss allein mir zugeschrieben werden, was wahr, Gott und seiner Kirche.“ Dass er aber so viel schrieb, davon hoffte er auch für sich selbst. „Der ein Gut besitzet, welches mit Ausspenden nicht vermindert noch verzehrt wird, und nichts davon ausgibt, besitzet selbes noch nicht, wie es sein soll. Es heisst: der da hat, dem wird gegeben; d. i.: der vom Empfangenen durch dessen gutwillige Austheilung guten Gebrauch macht, dem wird Alles vom Herrn ersetzet und vermehret werden. Jene fünf und ein andermal sieben Brode vermehrten sich unter den Händen der Austheilenden, dass nach Ersättigung vieler Tausende noch viele Körbe mit Ueberbleibseln gefüllt wurden. Da ich also gleichfalls mich anschicke, was mir der Herr gegeben hat, Andern mit Liebe zuzutheilen, fürchte ich keineswegs einen Mangel, sondern hoffe noch Ueberfluss zu haben.“

Augustin's Apologie des Christenthums.

Zur Zeit, da Augustin lebte, hatte der Gothenkönig Alarich Rom (d. 23. Aug. 410) erobert und verheert. Es war der letzte, der schwerste Schlag, der über die Weltstadt ergangen; und mit dem Propheten konnte man nun ausrufen:

»Ei wie ist die Königin gefallen!« Mit dem antiken Römerthum war auch das Heidenthum gebrochen. Sie neigte sich zum Ende die »Nacht der Götter«.

Tief fühlten die Heiden diesen Ruin des Götter- wie des Römerthums; wie hätten sie auch die Augen verschliessen können! Und auch, dass das Christenthum die neue Macht der Welt geworden, konnten sie sich nicht läugnen. — Wie nun? Statt diesen Fingerzeigen nachzugehen, diese Zeichen sich gewissenhaft zu deuten, das Heidenthum sich zu deuten in seinem Ruin, das Christenthum in seinen Siegen, statt ans eigene Herz zu schlagen, in die eigenen Tiefen hinabzusteigen, wurden sie nur um so ingrimmiger, um so verstockter, verkehrter. An allen den Kalamitäten, die herein brachen, sollte Schuld sein: »dass das Götterthum nicht mehr gelte«. Das Christenthum also sollte Ursache sein; es wurde offen der Schuld aller Unfälle bezichtigt, die seit Aufhebung des Götterdienstes auf dem menschlichen Geschlechte lasten.

Es war nichts Neues. Es war ein alter, fast verbrauchter Vorwurf, den alle Apologeten zu bestreiten hatten. — Solche Art von Vorwürfen liegt gewissermassen in der menschlichen Natur. Ehe der natürliche Mensch sich selbst anklagt, ehe es mit ihm dazu kömmt, in sich selbst die Schuld von Unfällen zu suchen, greift er gewiss zu den abenteuerlichsten, zu den geradezu verkehrtesten und extremsten Anklagen. Gewiss, es sind diess, im Allgemeinen, Aeusserungen derselben Grundrichtung, wie sie in den Pharisäern hervortrat, als sie Christo, wie er die Teufel austrieb, vorwarfen, er treibe sie aus mit Hülfe Beelzebubs.

Diese Vorwürfe zu widerlegen, das Christenthum zu rechtfertigen — im weitesten Umfang, auf der andern Seite die Christen in ihrem Christenthum, als der wahrhaften göttlichen Religion, zu bestärken und zu vergewissern, schrieb Augustin sein Werk »über die Stadt Gottes«.

Vorerst untersucht und bestimmt er den Begriff von Unglück, Unfällen, Kalamitäten, als worüber die Heiden sich so bitter beklagten und das Christenthum bezichtigten. Und er kömmt zu dem Resultat, dass sie — diese Unfälle

— an sich weder gut noch böse, sondern indifferent seien, und dass sie beides, das eine oder das andere, erst werden durch die Art, wie man sich zu ihnen verhalte im Leben, — dass sie für die Einen somit ein Uebel, für die Andern ein Segen sein und werden können. Diesen allgemeinen Satz bringt er nun zur Anwendung; einestheils in Bezug auf die Christen, in der Absicht, sie zu trösten und zu stärken in dem, was sie treffe, und auch in den Unfällen die Möglichkeit des Segens und der Verherrlichung für sie nachzuweisen; anderntheils mit Bezug auf die Heiden, sie zur Erkenntniss zu bringen, dass, wenn die Uebel für sie wirklich Uebel seien oder werden, sie das für sie nur werden durch ihre eigene Schuld. — Wohl, sagt er, sind die Christen heimgesucht worden, aber das hat ihnen nur dazu gedient, „dass sie in Demuth die Sünden erkannten, durch welche Gott, zum Unwillen gereizt, die Welt mit so grossen Drangsalen heimsuchte, und dass sie diese Sünden durch Erduldung der Trübsale, deren sie sich würdig erkannten, nun büssten.“ Wohl haben auch sie zeitliche Güter beim Einbruch der Barbaren verloren; aber für's Erste haben sie damit nichts Wesentliches verloren; „oder etwa damit auch den Glauben? oder die Frömmigkeit, oder die Güter des innerlichen Menschen, der vor Gott ist? Eben diess aber sind die Reichthümer des Christen.“ Für's Andere haben sie „nicht einmal ihren irdischen Reichthum verloren,“ sofern die Christen die irdischen Güter nicht besitzen, wie die Welt sie besitzt, „als solche, die vielmehr diese Welt dergestalt brauchen, als ob sie dieselbe nicht brauchten.“ Und: „nur jenes konnte verloren gehen, was sie zu verdrossen waren, in den Himmel zu senden. Die Schwächeren aber, die den vergänglichen Gütern des Lebens — wenn sie dieselben auch Christo nicht vorzogen — gleichwohl mit einiger Gier anhingen, fühlten bei ihrem Verluste, inwieweit sie durch die Liebe zu denselben gesündigt hatten; denn genau so grosses Leid erfuhren sie, als sie sich in Leid verflochten

hatten. Ihnen nun, welche die Zucht seiner Worte so lange vernachlässigt hatten, sollte die Zucht der Erfahrung beigegeben werden.“ Wohl sind Viele in die Gefangenschaft abgeführt worden: „aber könnten die Christen irgendwohin geführt werden, wo sie ihren Gott nicht fänden?“ Wohl mag auch manchen Frauen und Bräuten, selbst einigen Gott geheiligten Jungfrauen Gewalt angethan worden sein: „aber unser fester Grundsatz ist dieser, dass die Tugend, kraft welcher der Mensch ein gerechtes Leben führt, von dem Sitze der Seele aus, den Gliedern des Leibes gebietet, und dass durch einen heiligen Willen der Leib heilig wird. Bleibt also der Wille unerschüttert und standhaft, so ist, was immer ein Anderer mit dem Leibe oder in dem Leibe thun mag und dem man nicht ausweichen kann, ohne selbst eine Sünde zu begehen, der Leidende ohne Schuld. Es geht somit die Heiligkeit des Leibes nicht verloren, wenn die Heiligkeit der Seele fortbesteht, selbst im Fall der Leib Gewalt erlitte; so wenig als die Heiligkeit des Leibes fortbestehen kann, wenn einmal die Heiligkeit der Seele unterging, ob auch der Leib noch unversehrt wäre.“ Wohl sind auch viele Christen ermordet worden, viele kamen auch durch mancherlei schändliche Todesarten um. Aber „ist diess schwer zu ertragen, so ist es gleichwohl das allgemeine Loos Aller, die zu diesem Leben geboren werden. So viel weiss ich gewiss, dass Keiner starb, der nicht früher oder später hätte sterben müssen. Das Ende des Lebens aber stellt ein langes Leben einem kurzen Leben vollkommen gleich; denn von Dingen, die auf gleiche Weise nicht mehr sind, ist keines besser, keines schlechter, keines länger, keines kürzer, als das andere.“ Was aber die Hauptsache: „kein Tod ist böse zu nennen, dem ein gutes Leben voranging; denn nur, was auf den Tod folgt, macht den Tod böse. Die also nothwendigerweise sterben müssen, sollen sich nicht sonderlich kümmern, was geschehen mag, dass sie sterben; wohl aber, wo sie im Tode gezwungen

werden, hinzugehen. Da nun die Christen wissen, dass der Tod jenes frommen, aber armen Lazarus weit besser war, als der Tod des gottlosen Reichen, — was schadeten jene schauerlichen Todesarten denen, die fromm gelebt hatten?" Wohl haben auch vieler Christen sterbliche Hüllen kein ehrliches Begräbniss erhalten, und wohl sollen die Leiber nicht verunehrt werden, „da sie weit vertraulicher und inniger als was immer für ein Gewand mit uns vereint sind und nicht blos zur Zierde oder zur Hülle, deren wir im Aeusserlichen bedürfen, sondern zur Natur des Menschen selbst gehören." Gleichwohl haben sie nichts Wesentliches verloren; denn eben so wahr ist's, „dass Alles, was zum Leichengepränge gehört, die Wahl der Begräbnissstätte, das Geleite, der Pomp der Leichenfeier mehr zum Trost der Lebendigen, als zur Hülfe der Todten gereicht. Was half dem Prasser die hochherrliche Leichenfeier? Doch ein weit herrlicheres hielten jenem mit Geschwüren behafteten Armen die heiligen Engel, die ihn nicht in ein marmornes Grabmal, sondern in Abrahams Schooss hinantrugen." Wohl deckte die Erde manche Leiche nicht, „doch Niemand trennte eine derselben von Himmel und Erde, die Derjenige ganz mit seiner Gegenwart erfüllt, der da weiss, von wannen er auferwecke, was er schuf." Und am Ende, was kann ein schlechtes Begräbniss die Christen beschimpfen, „welchen die gänzliche Wiederherstellung, sogar ihres Fleisches und aller Glieder nicht nur aus der Erde, sondern auch aus dem verborgensten Schoosse der übrigen Elemente, in welche die zerfallenen Leichen sich auflösten, nach ihrer ganzen Vollkommenheit in einem einzigen Augenblicke verheissen ward?"

So rechtfertigt und stärkt Augustin die Christen in ihrem Verhältnisse zu den Kalamitäten jener Zeit. „Diess und Aehnliches, und was sie sonst noch Treffendes vermag, antworte die erlöste Familie Jesu Christi, die hienieden fremde Stadt des Königes Christi ihren Feinden." Fassen wir Alles zusammen. Es kann den wahrhaften Christen nichts begegnen, was ihnen schaden könnte, vielmehr

muss ihnen Alles, auch das Schwerste, nach dem alten Spruche des Apostels, zum Besten dienen.

Wie steht es nun aber mit den Heiden? Wie verhalten sie sich zu den bösen Zeiten? Schickt Gott der Herr den Einen, seinen Freunden, Schweres zur Prüfung, so wird das den Andern, seinen Feinden, zur Züchtigung, sofern sie die Geschicke nicht in dem Sinne, wie Gott sie ihnen auferlegt, annehmen und tragen. Und zwar Alles durch eigene Schuld. Augustin erinnert die Heiden an ihr Betragen in jenen Zeiten. „Während Alles jammerte, suchtet ihr wie unsinnig die Theater auf, stürztet euch hinein und beginget weit Unsinnigeres, als je zuvor, und selbst vom Feinde zermalmt setztet ihr euren Ausschweifungen keinen Damm. Also verloret ihr den Nutzen der Drangsal, wurdet höchst elend und verbliebet höchst böse.“ Damit aber, schliesst er, hätten sie selbst sich gerichtet.

Damit begnügt sich aber Augustin noch nicht. Er geht noch tiefer; er fasst das ganze Römerthum politisch und religiös in's Auge; er geht zurück auf die Anfänge, verfolgt es in seiner weitern Entwickelung, und das Resultat ist, dass Römer- und Heidenthum an und durch sich selbst zu Grunde gehe.

Wir folgen der Betrachtung. Das Historische, das Politische, das, was die Römer thaten, was sie litten, was sich daraus als ihr Charakter ergibt, das ist es. worauf Augustin zuerst sein Augenmerk richtet. Da erinnert er gleich an den Gründer Romulus, der seine Hände in das Blut seines Bruders getaucht, — eine Weissagung von dem künftigen Geiste Roms; an den Raub der Sabinerinnen, „die, kaum erst mit ihren Männern über die Schmach versöhnt, welche sie von ihnen erlitten hatten, schon das Blut ihrer Aeltern zur Morgengabe erhielten;“ an Collatinus, Camillus, die vom undankbaren Vaterlande vertrieben worden; an die Kämpfe der Plebejer mit den Patriziern: er wird „fast müde, die vielen andern Schandthaten und Ungerechtigkeiten anzuführen, die begangen wurden, als die Mächtigen mit aller Gewalt dahin strebten, sich das

Volk zu unterwerfen, das Volk aber sich weigerte, ihnen unterworfen zu sein, und die Oberhäupter beider Parteien mehr von der Lust zum Siege sich umhertreiben liessen, als einem billigen und guten Gedanken Raum gaben;" dann schildert er in kühnen, gewaltigen Zügen, wie in einem ungeheuren Gemälde, die wilden Kämpfe, die blutigen Drangsale, von denen die Römer heimgesucht wurden, besonders in den Zeiten der bürgerlichen Kämpfe unter Marius, Sylla und Aehnlichen bis auf Julius Cäsar, und als Zeugen lässt er auftreten ihre eigenen Schriftsteller, wo möglich mit den eigenen Worten. Das Resultat kann nicht zweifelhaft sein. Der Grundcharakter des Römerthums ist ihm (wenn man die verschiedenen Bezeichnungen, die er gibt, auf eine Grundbezeichnung zurückführen will), die Selbstsucht — Selbstsucht in den verschiedensten Formen, nach den verschiedensten Beziehungen.

Dieser Charakter war den Einzelnen als solchen aufgedrückt in ihrem Verhältniss zu allen Nichtrömern. Oder was war ihr Römerthum Anderes? Diese Leidenschaft war die Quelle ihrer sogenannten Tugenden und ihrer Laster. Das war ihre Ehre, ihr Muth, ihre Ruhmsucht, ihre Vaterlandsliebe, ihre Liebe zur Freiheit und ihre unersättliche Eroberungssucht. »Alle Begierlichkeit erstickten sie durch diese einzige ungeheure Begierlichkeit.« Anfangs trieb dieser Egoismus als Ruhmsucht die bessern Früchte hervor; »bewirkte jene vielen glänzenden Thaten, die so höchst lobwürdig und glorreich, doch nur in den Augen der Menschen, waren.« Es waren freilich nur Scheintugenden, weil nicht aus dem rechten Grunde hervorquellend, glänzende Laster, wie Augustinus sie auch nennt, aber doch nützlicher der irdischen Stadt als gar keine.« Er bewirkte ferner jene Liebe zur Freiheit und zum Vaterland, »also dass es sie schmählich drückte, wenn ihr Vaterland diene, und dass sie in heftiger Begierde darnach strebten, dass es frei werde.« Als sie aber das erreicht, strebten sie weiter; es genügte ihnen nicht mehr an der Freiheit. »Es dünkte sie viel zu geringe, wofern sie nicht auch die Oberherr-

schaft erhielten.« So trieb sie's weiter und immer weiter. Noch hielten die Tugenden des Egoismus, so lange noch die Furcht ein Zügel für sie war. Als aber ein Damm nach dem andern fiel, die Sicherheit keine Gränzen mehr kannte, als Karthago zerstört, und damit »das grösste Schreckniss des römischen Staates erloschen und vertilgt war,« da kam der Wendepunkt: »die schnell gestürzte Punierstadt brachte ihnen offenbar grössern Schaden, als die stehende ihnen je hätte bringen können;« da schlugen die Tugenden des Egoismus ihrer äussern Zucht ledig in die natürlichen Laster desselben um. Das Gift frass in den innern Eingeweiden. »Das Vorgefühl herrschte, Rom müsse durch das eingerissene Verderbniss zu Grunde gehen; der Staat hörte auf, Staat zu sein, nachdem er durch die schlechtesten Sitten sich aufgelöst hatte."

Und wie die Einzelnen, so der Staat. „Nicht die Nothwendigkeit, zu leben und ihre Freiheit gegen eindringende und lästige Feinde zu schützen, zwang sie mehr zum Kampfe, sondern die unersättliche Herrschgier, die unter andern Lastern des menschlichen Geschlechts dem römischen Volke in höherm Grade inne wohnte." Das Römerthum, Rom, ihr letztes Ziel, sollte das Gesetz der Welt werden. So wurde Rom gross, riesengross unter Kämpfen und Leiden; es schwoll zu einer ungeheuren Grösse an. Aber welch' eine Grösse! Eine unnatürliche! „Es ist wie mit dem menschlichen Körper. Ist es nicht vorzüglicher, eine mittlere Statur bei fester Gesundheit zu besitzen, als unter beständigen Leiden zu riesenhafter Grösse heranzuwachsen? Ja, auch selbst, wenn diese Grösse erreicht ist, ist noch keine Ruhe zu hoffen, da, je grösser die Glieder, je grösser auch der Schmerz ist, der sie durchzuckt." Und nicht blos eine unnatürliche, sondern eben darum auch eine unglückselige Grösse! „Oder bestände die Glückseligkeit der Menschen in beständigen mörderischen Kriegen, im Vergiessen freundlichen oder feindlichen, auf alle Fälle aber menschlichen Blutes, unter Angst, Furcht und blutiger Begierlichkeit? Wahrlich, eine

solche Fröhlichkeit liesse sich füglich einem gebrechlichen Glase vergleichen, das, je heller es glänzt, um so grössere Besorgniss erregt, dass es plötzlich zerbreche... Nein, man lasse sich nicht blenden durch jene windigen und leeren Eitelkeiten, nicht irre machen durch jene hochtrabenden Namen, als: Völker, Länder, Provinzen. Wir denken uns zwei Menschen; der eine ist arm oder vielmehr im Besitz eines mässigen Vermögens, der andere hingegen überaus reich, aber dabei von Begierlichkeit glühend, nimmer sicher, immer ruhelos, immer in Zank oder Streit. Wer von beiden ist wohl glücklicher? Dieser, zwar vergrössernd durch dieses Elend seine Habe bis in's Unermessliche, aber auch — seine Sorgen, oder jener, der bei mässigem Gute ein frommes Leben führt, ein mildes Gemüth, einen gesunden Leib, einen mässigen Lebensunterhalt, keusche Sitten und ein ruhiges Gewissen besitzt?" So war es mit Rom, sagt Augustin.

So ist es, wie wir sehen, immer dasselbe Prinzip im Privatleben der Römer wie im Leben des Staates, dasselbe im Anfange wie im Wachsthum und Höhepunkt. Und es ist dasselbe Prinzip, nur in seiner letzten Konsequenz, seiner letzten Zuchtlosigkeit, auch im Verfall, wenn endlich in dem Alles verschlingenden Rom, „Wenige der Mächtigeren in Folge der Herrschsucht das Uebergewicht gewannen und alle Uebrigen unter das Joch der Knechtschaft beugten und sie verschlangen." Da war „Krieg im Frieden nach dem Kriege: nicht etwa, weil man dadurch eilte, den Sieg zu erhalten, sondern damit man die Früchte des erhaltenen nicht versäumte. Der Friede stritt mit dem Kriege um die Wette, wer den andern an Grausamkeit überträfe, und der Friede siegte, denn der Krieg hieb bewaffnete, der Friede wehrlose Menschen nieder; der Krieg erlaubte dem Verwundeten, gegenseitig zu verwunden, der Friede hingegen erlaubte dem Uebriggebliebenen nicht, zu leben, sondern befahl ihm, sich ohne Gegenwehr tödten zu lassen."

Angesichts solcher Geschichte, solcher Entwickelung richtet Augustin die Römer. „Weg, ruft er aus, weg mit

dem schandbaren Namen: Muth. Man entferne den Schleier unsinniger Vorurtheile und schaue die Verbrechen nackt, erwäge sie nackt und richte sie nackt.... Weg mit dem Namen Ruhmsucht, als womit Rom sein Laster lobt. Man hebe den trüglichen Schleier, man nehme die täuschende Tünche von den Dingen, dass wir sie wahr und ernst anschauen. Niemand sage mir, tapfer ist dieser und jener; er hat mit diesem und jenem gefochten und überwunden. Denn auch die Gladiatoren fechten; auch sie überwinden; auch diese Grausamkeit hat ihre Belohnung und ihr Lob. Mich bedünkt, es sei ohne Vergleich besser, alle Strafen der Feigheit zu büssen, als den Ruhm solcher Waffen zu suchen. Oder ist etwa solcher Kampf dadurch verschieden von dem Kampfe der Gladiatoren, dass dort das Schlachtfeld kein Fechtplatz ist, sondern aus weiten Gefilden besteht, die nicht mit zwei Gladiatoren, sondern mit Leichen ganzer Heere bedeckt sind, und die Kämpfe selbst nicht von den Mauern eines Amphitheaters umgränzt sind, sondern die ganze Erde zur Gränze und alle Lebendigen und Nachkömmlinge, zu denen der Ruf dieser Dinge gelangen sollte, zu Zuschauern bei so gottlosem Schauspiel hat. Weg mit ihren Siegen: sie waren nicht wahrhafte Freuden glückseliger, sondern eitle Täuschungen armseliger Menschen und Lockspeisen für Unruhige zu andern und immer andern unfruchtbaren Uebeln dieser Art."

Doch — es ist genug. In dieser Art hat Augustin die Anklage abgewiesen, als ob das Christenthum an den Kalamitäten des Römerreichs Schuld sei, Kalamitäten, die noch grösser waren, ehe noch das Christenthum war, als sie waren zu den Zeiten, da er, Augustin, lebte. So hat er „den Unwissenden, die durch das Ansehen ihrer Gelehrten durch dergleichen Verläumdungen zu schwerem Hasse gegen das Christenthum aufgeregt wurden, weil sie der Meinung waren, solche Unfälle seien in den verflossenen Zeiten ganz ungewöhnlich gewesen," so hat er auch „denen aus ihnen, die gar wohl wissen, wie unwahr das ist, was sie sagen, es aber dennoch sagen, um einen scheinbar gerechten Grund zu Klagen gegen die Christen

zu haben," einen Spiegel aus ihrer eigenen Geschichte vorgehalten. Man könnte diese Darstellung eine Kritik der römischen Geschichte und des römischen Charakters — vom christlichen Standpunkte aus — nennen. Und diess ist das höhere Interesse, das allgemeinere, was ihr inne wohnt. Die Auffassung mag allerdings zu grell sein, auch Augustin, wir wollen es nicht läugnen, hatte seinen besondern Standpunkt und sein besonderes Interesse; aber eben so gewiss ist, dass viel, ausserordentlich viel Wahres daran ist.

Und nun, um auf den Schluss zu kommen, was für ein Resultat zieht Augustin aus dem Allem? Kein anderes als diess: Dass das Römerreich gefallen als eine reife, ja überreife Frucht; dass es längst aus war mit Rom, ehe Alarich es eroberte und verheerte. „In seinem Falle fielen nur Holz und Steine noch zusammen; längst schon waren die Stützen und Zierden der Mauern, die Sitten, verfallen, und ihre Herzen brannten von weit unglückseligerer Begierlichkeit, als die Dächer ihrer Häuser von den Flammen des Feuers verzehrt wurden."

So weit hat Augustin das Römerthum politisch in's Auge gefasst. Es hiess aber: vom Götterthum sei das Römerthum getragen worden und gross gezogen; und: dass die alten Götter nicht mehr verehrt würden, das habe Rom gestürzt. Es musste darum auch religiös betrachtet werden.

Da stellt er nun vorerst den Satz auf: weder Götterthum noch Verhängniss habe das Wachsthum des römischen Reiches herbeigeführt oder befördert, sondern es sei diess das natürliche Resultat gewesen der Eigenschaften der Römer, oder vielmehr es sei die Vorsehung gewesen, welche diesen Eigenschaften ihren natürlichen Erwerb habe zukommen lassen, die Vorsehung, „in deren Gewalt alle Reiche stehen," und die Alle regiere „nach einer ihr höchst bekannten, uns aber unbekannten Ordnung der Dinge und Zeiten," einer Ordnung, „der jedoch Gott nicht knechtisch diene, sintemal Er selbst sie regiere als ihr Herr und Lenker." Doch auch in dieser Ordnung ist, sagt Augustin,

Gerechtigkeit, „da Ihm nichts Ungerechtes gefällt." Diese Gerechtigkeit können aber wir nicht durchschauen, „da wir zu unvermögend sind, die geheimen Thaten der Menschen zu sichten und die Verdienste zu beurtheilen, wegen welcher die Reiche verliehen werden." Im höchsten Falle können wir sie ahnen. — So können wir nun freilich auch bei den Römern ahnen, warum Gott ihnen nach seiner gerechten Ordnung solches Reich verliehen, und warum er über die damalige Welt dieses Römerthum, „dieses abendländische Babel" hat aufgehen lassen. Aufgehen liess er nämlich das Römerthum über die Welt, „um die schweren Laster vieler Völker damit zu strafen und den Erdkreis zu bezähmen," also als eine Art „Zucht für die damalige Welt;" den Römern aber verlieh er diese Herrschaft und übergab er diese Zucht aus verschiedenen Gründen. Einmal: „um durch sie eine, wenn auch äusserliche, Einheit über die Welt herbeizuführen." Auch: „um an ihnen den Bürgern der himmlischen Stadt ein Beispiel zu geben, wie man sich dem himmlischen Vaterland hingeben müsse." Dann: „im Interesse und nach den Gesetzen der Gerechtigkeit." sie nämlich waren die Menschen, „geeignet und mit den erforderlichen Eigenschaften ausgestattet, ein solches Reich aufzurichten: voll Sucht nach Ehre, Lob, Ruhm, Herrschaft." Diesen auf's Irdische gerichteten Eigenschaften, „vermöge deren sie sich kein anderes Ziel vorsetzten, als ein Reich, nicht im Himmel, sondern auf Erden," gab nun Gott den entsprechenden Lohn. Hätte er es nicht gethan, „so hätte er ihre Tugenden, durch welche sie nach einem solchen Ruhme strebten, ohne Belohnung gelassen." Diess war aber auch ihr ganzer Lohn, und mit diesem, den sie allein begehrten, hatten sie auch den höhern dahin, den Gott ihnen nach derselben Gerechtigkeit nicht ertheilen konnte.

Das und kein anderer ist der Grund wie des Wachsthums der Römerwelt und ihrer irdischen Grösse, so auch ihres Verfalls und dass ihr Stern erbleichte vor der höhern Macht des Christenthums und der Stadt Gottes. Den Göttern aber so etwas zuzuschreiben, wäre sinnlos. Die Götter

beförderten so wenig die Macht der Römer, dass sie vielmehr ganz ohnmächtig waren, sowohl in Bezug auf das, was die Römer litten, als was sie thaten. Oder wo war denn die Macht des Götterthums damals, als die Römer von den schwersten Unglücksfällen heimgesucht worden? „Wenigstens flammte, als jene Uebel wogten, das Opferfeuer auf ihren Altären und sie dufteten von dem Wohlgeruche frischer Blumenkränze und dem Dufte sabäischen Weihrauchs. Hochgeachtet war auch damals das Priesterthum und es wurden Schauspiele in den Tempeln aufgeführt. Wo waren damals die Götter? Oder schliefen sie, als Rom in die Gewalt der Gallier gerathen, den Hügel des Kapitoliums allein ausgenommen, der auch sicherlich wäre eingenommen worden, wenn nicht während des Schlafes der Götter die Gänse wenigstens gewacht hätten?" Augustinus zählt eine lange Reihe der blutigsten Ereignisse und Unfälle her und allemal fragt er: wo waren damals die Götter? „So mögen sie ihr Götterthum vertheidigen, wenn die Götter deshalb sollen angebetet werden, dass ihre Verehrer derlei Drangsale nicht erfahren, oder aufhören, das Christenthum als die Schuld anzuklagen." Nicht die Götter haben Rom geschützt, sondern Rom die Götter, und „diese wären wohl längst zu Grunde gegangen, wenn nicht Rom mit aller Macht sie geschützt hätte."

Augustin geht noch einen Schritt weiter, den letzten, entscheidenden. Das Götterthum, sagt er, war so wenig die Macht, den Sturz des Römerthumes aufzuhalten, dass es vielmehr ein Moment, ja ein Hauptmoment war in diesem Fall. War eine Rettungsmacht in ihrem Götterthum, so hätten diese ihre Götter vor Allem dafür sorgen sollen, „dass ihre Verehrer nicht in die schändlichsten Sitten verfielen. Sie hätten, wie die Römer für ihren heiligen Dienst besorgt waren, so auch für deren Wandel sorgen sollen. Sie hätten sollen — das hätte sich geziemt — durch ihre Seher die Sünder zurecht weisen und rügen, jene, die Böses begingen, öffentlich mit Strafen bedrohen, den Guten dagegen Belohnungen verheissen. Was ward aber je Aehnliches in den Tempeln

dieser Götter mit lauter und eindringlicher Stimme vorgetragen?" — Gerade umgekehrt. Eben das Götterthum beförderte vielmehr den Sturz, den Sturz der Sitten nämlich. Augustin erinnert an den Dienst der Göttermutter Cybele. „Als wir noch Jünglinge waren, fanden auch wir uns zuweilen bei diesen Theaterspielen und gotteslästerlichen Spöttereien ein, sahen daselbst die wunderlichen Geberden der Rasenden, hörten die Symphonien und ergötzten uns an den höchst schändlichen Spielen, die den Göttern und Göttinnen gespielt wurden. An dem Tage, wo die jungfräuliche Göttin Cölestis, die Mutter aller Götter, feierlich gewaschen wurde, sangen vor ihrem Tragbette die ausgelassensten Possenspieler Dinge, die, ich sage nicht, einer Mutter eines Gottes, sondern nicht einmal die Mutter des geringsten Senators oder sonst eines ehrlichen Mannes, ja nicht einmal die Mutter des Possenspielers selbst hätte anhören können, ohne zu erröthen. Was sind Gotteslästerungen, wenn diess heilige Geheimnisse sind? Was ist Schmuz, wenn diess Abwaschung ist?... Das sollte die Mutter der Götter sein, eine Mutter, die auch der verworfenste Mensch sich schämen würde, zur Mutter zu haben." Augustin geht die ganze Obscönität des Götterthums durch, die Theaterspiele u. s. w. „Wir sagen aber nichts Abscheulicheres gegen ihre Götter aus, als jene Schriftsteller selbst, die sie lesen und rühmen, an verschiedenen Stellen ihrer Schriften aussagen; denn von ihnen empfingen wir, was wir sagen, und wir vermöchten es nicht einmal, Alles anzuführen, was sie derlei geschrieben haben."

So, nicht anders sind ihre Götterfeste. Oder, „sie sollen uns zeigen jene Orte, die einst zu gottesdienstlichen Versammlungen wären bestimmt gewesen, und wo keine Spiele mit geilen Worten und Geberden der Histrionen, noch auch Fluchtfeste mit aller Frechheit der schändlichsten Ausschweifungen gefeiert wurden, sondern wo die Völker hören sollten, was die Götter über die Besiegung des Geizes, über die Ueberwindung der Hoffarth und über die Bändigung der Unzucht befahlen. Man sage uns, in

welchen Städten die Götterdiener so etwas hörten, wie wir hiezu erbaute Kirchen an allen Orten zeigen, wo immer die christliche Religion sich ausbreitet." Heisst nun aber, fährt unser Vater fort, heisst solch' ein Götterdienst, wie ihn ihr Götterthum lehrt, nicht: „alle Laster und Schandthaten durch ein so grosses Ansehen gleichsam vom Himmel selbst billigen?" Sünden thun, heisst das nicht, „einen Gott nachahmen?" wollüstig sein, „nachahmen den Jupiter?" „Und welch' einen Gott? der die Zinnen des Himmels mit mächtigem Donner erfüllet. Und ich Menschlein sollte diess nicht thun? Ich that's fürwahr und mit Lust." Ja, das Laster kanonisiren und eine Apotheose der Sünde feiern: das war das Götterthum; gleichviel, „ob die Laster den Göttern angedichtet waren, oder ob sie wirklich sie begingen." Sagt man aber, „den Auserwählten und besonders Geweihten werden in den geheimsten Stätten der Tempel und im Verborgenen einige gute Sittengesetze gegeben," so wäre diese Arglist nur um so schlimmer. „Draussen also erschallt rings die unreine Gottlosigkeit in den feierlichsten Tönen zu den Ohren des versammelten Volkes; im Innersten der Tempel aber ertönt die Stimme der geheuchelten Unschuld nur zu höchst Wenigen. Das Schamlose wird öffentlich dargestellt, indess das Lobwürdige sich verborgen hält. Die Zier wird entfernt, die Schmach gelernt. Das Böse, das gethan wird, lockt alle Zuschauer herbei; das Gute, das gesprochen wird, findet kaum wenige Zuhörer; als müsste man ehrbarer Dinge sich schämen, unehrbarer sich rühmen."

Augustin geht noch tiefer. Im Geiste seiner und der früheren Zeit sieht er im Götterthum nichts anderes als Dämonenthum, Anstalten und Verführungen der bösen Geister. „Die falschen Götter, die öffentlich von den Heiden verehrt wurden, sind höchst unreine Geister, trugvolle Dämonen, die dahin wirkten, dass man sie unter dem Namen verstorbener Menschen oder unter dem Schein anderer Kreaturen für Götter halte und anbete, und dass man an ihren Lastern — ob wahren oder ihnen ange-

dichteten — sich ergötzte, ja sie durch eigene Feste feiere, damit die Menschen zu solchen Verbrechen geneigt werden und mit ihnen vereint gleiche Verdammniss vor Gottes Gericht erlangen."

Und das Resultat? — Das Götterthum hat das Römerthum nicht geschützt; vielmehr ist der Fall des Römerthums befördert worden durch das Gift des Götterthums. Das Christenthum aber? — Es ist unschuldig am Ruin. Noch mehr! Eben das Christenthum ist die Kraft, auch Steine in Brod, das heisst, auch die bittersten Unfälle in Segen zu verwandeln. So wenig ist das Christenthum destruktiv, dass es vielmehr das wahre, erhaltende, konservative Element und Ferment der Zeit und Welt ist. Und eben, indem es das gott- und sittenlose Götterthum destruirt, erweist es seine konservative Kraft. In ihm ist Medizin gegeben gegen das Gift der Unsittlichkeit, gegen die Verführungen der Dämonen. „Dort wird das Sittenloseste durch das Ansehen ihrer falschen Götter autorisirt. Lesen mögen sie dagegen unsere Schriften, wo aus dem Alten und dem Neuen Testament den allenthalben in dieser Absicht versammelten Schaaren so viele vortrefflichen und göttlichen Lehren gegen den Geiz, die Ueppigkeit u. s. w. nicht gleich den Streitreden der Weltweisen, sondern als Aussprüche Gottes wie aus den Wolken ertönen. Wie wallen die Schaaren in keuscher Feierlichkeit zu unsern Kirchen, wo beide Geschlechter auf sittsame Weise von einander gesondert, vernehmen, auf welche Weise sie in dieser Zeit ein frommes Leben führen sollen, dass sie nach diesem Leben verdienen, immer und ewig glückselig zu leben; wo die h. Schrift und die Lehre der Gerechtigkeit von einer erhabenen Stelle herabtönt, den Einen, die demnach thun, zum Segen, den Andern, die nicht, zum Gerichte; wo die Gebote des wahren Gottes oder seine Wunder verkündet, oder seine Gaben gepriesen, oder seine Wohlthaten gelehrt werden." In ihm wird alle natürliche Begabung gereinigt und verklärt. „Glänzen irgend natürliche Vorzüge in euch, so werden sie bloss durch das Christenthum gereinigt und vollendet;" in ihm ist die einzige

Rettung, das Asyl, das Gott geöffnet, in das sich Alles herüber zu flüchten hat, was nicht in den allgemeinen Ruin mit verflochten, nicht mit ihm begraben, sondern gerettet werden will. A. erinnert hiebei an das äusserliche Faktum, wie bei Roms Einnahme die Gothen der Tempel geschont, was sonst nie zuvor bei den Römern; und wie so Viele, auch Heiden, die sich hieher geflüchtet, so zu sagen dem Christenthum, das sie angegriffen, ihre Rettung zu verdanken hatten! freilich nur äusserlich; aber, könne man sagen, es sei doch ein Zug der Zeit, der geistig und allgemeiner zu deuten. „So wählet nun", ruft er den Römern zu, „Christus ist es, und nur er, der der Welt, die unter der Last so grosser Uebel allenthalben zusammensinkt, allmählig seine Familie entzieht, um durch sie eine einige, nicht durch den Beifall der Eitelkeit, sondern nach dem Urtheil der Wahrheit höchst glorreiche Stadt zu erbauen; so wählet nun, was ihr befolget: dass ihr nicht in euch, sondern ohne Irrthum in dem wahren Gotte Ruhm erlanget. Denn damals hattet ihr einen menschlichen Ruhm; doch gebrach es euch, aus Gottes verborgenen Rathschlüssen, an der wahren Religion, die ihr hättet erwählen mögen. So erwählet denn nun; schon strahlt der Tag. Zu diesem wahren Vaterlande laden wir euch ein und ermahnen euch, Bürger desselben zu werden, auf dass ihr durch wahrhaftige Nachlassung der Sünde daselbst eine sichere Zufluchtsstätte findet.«

Diess ist Augustins Apologie des Christenthums gegen die Angriffe der Römer seiner Zeit. Es ist diess aber nur ihr spezieller Theil. A. erweitert und vertieft nämlich das Römerthum und römische Götterthum, das bis jetzt Gegenstand der Betrachtung gewesen, zum allgemeinen Begriff der „Stadt der Welt", als deren Hauptträger jene beide erscheinen; in der Stadt der Welt aber fasst er Alles zusammen, was nicht zur Gesammtheit der Gemeinde Gottes gehört. In gleicher Weise universalisirt er auch das Christenthum oder die christliche Welt seiner Zeit zum allgemeinen

Begriff der „Stadt Gottes“, dessen Mittelpunkt und lebendigster Träger eben das Christenthum ist.

Diese beiden schildert er nun in ihrem Wesen und Grunde, ihrem Anfangs- und Ausgangspunkt, ihrem Verlauf und gegenseitigen Verhältniss und ihrem Ziel und letzten Ende. Die ganze Welt- und Völkergeschichte ist nichts anderes als der Ablauf dieser beiden Weltströme, als die Geschichte dieser beiden Welt - Städte oder Weltgemeinden, aus denen sie konstruirt ist, und in denen sie allein ihr Verständniss und ihren Schlüssel hat. — So hat unser Kirchenvater den speziellen Standpunkt seiner Apologie, von dem er ausging, ja den Standpunkt und die Form einer Apologie überhaupt verlassen; oder vielmehr, indem er die Stadt Gottes und die Stadt der Welt in ihrem ganzen Umfang und nach allen Seiten ihres Verhältnisses schilderte, ist die Darstellung von selbst zur Apologie geworden; und gewiss, diese Art der Apologie, welche nichts anderes ist, als die Darlegung des Christenthums und Antichristenthums in ihrem beidseitigen Leben und ihren gegenseitigen Verhältnissen, trägt alle Apologie in sich selbst und ist die natürlichste, innerlichste, treffendste und realste, ja die einzig zureichende Rechtfertigung des Christenthums.

Die Betrachtung ist indessen eine gedoppelte: eine prinzipielle, theoretische, und eine historische; das heisst: Augustinus entwickelt einerseits die Gesetze und das Wesen der beiden Städte, vornehmlich der Stadt Gottes, anderntheils schildert er die Geschichte beider.

Der Grund- und Ausgangspunkt der Stadt Gottes ist Christus. „Er ist Begründer und Schöpfer der himmlischen Stadt, und er hat sie gegründet dadurch, dass sie an ihn als ihren Herrn und Gott glaubte. Rom verehrte seinen Erbauer erst als einen Gott, nachdem es bereits gegründet und erbauet war; diess himmlische Jerusalem hingegen legte erst Christum, seinen göttlichen Begründer, zur Grundveste des Glaubens, damit es dann erbaut werden könnte.“ —

Das Leben der Stadt Gottes ist Gott in Christo.

„Wie die Seele das Leben des Fleisches, so ist Gott das Leben des Christen." Diese Liebe Gottes ist ihr Grundzug; aus dieser Gottesliebe strömen alle Christentugenden und gehen zu ihr zurück. Alles um Gotteswillen: das ist die Ordnung des Christen. Und wie Liebe zu Gott, so ist gegenseitige Liebe in dem gemeinsamen Gute, das da ist Gott, so Einheit im Geiste ihr Charakterzug. Da ist kein Hass, kein Neid. „Denn immer wird das Gut verringert, wenn mehrere dasselbe besitzen; und umgekehrt wird es vielmehr immer grösser, je einträchtiger die unzertrennliche Liebe mehrerer Gefährten es besitzt. Niemand endlich wird auch je zu diesem Besitz der Gnade gelangen, der sie nicht mit andern gemeinschaftlich haben will; und je inniger er seine Gefährten darin liebt, je vollständiger wird er sie besitzen... Zwar ist die Einheit noch keine vollendete hienieden; sie wird es aber dereinst werden... Zwar können auch die, die noch nicht vollkommen sind, gegen einander streiten, also dass ein Guter gegen den Andern in den Dingen streitet, worin er auch gegen sich selbst streitet; aber einerseits üben sie, als die im Fortschritt begriffen sind, die so oft und so dringend in der h. Schrift empfohlene gegenseitige Verzeihung, auf dass der Friede erhalten werde, ohne welchen Niemand Gott schauen kann; anderseits führt sie die Gnade im letzten Siege zu vollkommener Gesundheit." — So ist das Leben der Bürger der Stadt Gottes. Es ist aber ein freies, das heisst, ein verschiedenes, je nach den Individualitäten. Es kann ein betrachtendes, thätiges, oder aus beiden gemischtes sein. „Nur soll (was sich aus dem Obigen ergiebt) Niemand dergestalt ein betrachtendes Leben führen, dass er darüber vergesse, seinem Nächsten zu dienen, noch auch dergestalt ein thätiges, das er die Betrachtung Gottes nicht suche."

Der Umfang und das Gebiet der Stadt Gottes umfasst beide; die diesseitige und die jenseitige Welt, was von beiden zu den Kindern Gottes gehört. Es ist Eine Gemeinde, Eine Stadt, wie Ein Grund, Ein Haupt und Ein Herr. „Die, deren Gemeingut Gott ist, ha-

ben mit Ihm, dem sie anhangen und unter einander selbst eine h. Gemeinschaft und sind Eine Stadt Gottes und Ein lebendiges Opfer, Ein lebendiger Tempel desselben." Aber Ein Theil der Stadt „pilgert noch und lebt aus dem Glauben; und das sind wir, die wir nicht bloss geboren, sondern auch wiedergeboren sind, und uns gereinigt haben von der Verderbniss der Geburt; ein anderer thront in der Ständigkeit jener ewigen Wohnungen und ist vollendet." Zu diesem gehören theils die heiligen Engel, die ein ganz vorzüglicher, „und zwar ein um so glückseligerer Theil desselben sind, da sie niemals pilgerten", theils die Vollendeten, „die durch die Pforten des Todes bereits durchgegangen sind", vorzüglich die Märtyrer, „welche starken Streiter die Stadt Gottes, wofern der kirchliche Sprachgebrauch es zuliesse, weit füglicher denn die Heiden mit den Ihrigen es thun, ihre Heroen nennen könnte." Zu jenem gehören die Gläubigen auf der ganzen weiten Erde, „Bürger aus allen Völkern, aus allen Zungen, Mitgefährten der Pilgrimschaft, ohne darauf zu achten, was in den Sitten, Gesetzen und Gebräuchen derselben verschieden ist."

Diese beiden Seiten der Stadt Gottes, die jenseitige und diesseitige, sind aber in einer wesentlichen Gemeinschaft zu einander und in einer gegenseitigen h. Allianz und Bundesgenossenschaft. Sie sind nicht bloss neben einander, sondern organisch mit einander verbunden zu dem Einen grossen Ziel: Gott, der es ist für die Pilgernden wie für die Vollendeten, die Märtyrer, die Engel. Er, nur Er — das ist das Motto der Bürger der Stadt Gottes; und es gibt kein anderes Ziel, und muss alles Uebrige nur dienen als Handreichung zu diesem Ziel, das jedem Bürger klar und fest vor der Seele stehen muss. Darum, sagt Augustinus, „errichten wir den Märtyrern weder Tempel, noch weihen wir ihnen auch Priester, noch Geheimnisse, noch Opfer; da nicht sie, sondern ihr Gott unser Gott ist. Wir verehren sonder Zweifel ihr Gedächtniss als heilige Männer Gottes, die bis zum Tod ihres Leibes für die Wahrheit stritten, auf dass die wahre Religion kund würde. Wer aber hört je einen christlichen Priester vor

dem Altare, der sogar über dem Leibe der Märtyrer zu Gottes Ehre errichtet und geheiligt ist, in seinem Gebete also sprechen: Ich bringe dir Opfer dar, o Petrus, o Paulus, o Cyprianus! Denn wird auf ihren Gedächtnissstätten geopfert, so wird gleichwohl Gott dem Herrn das Opfer dargebracht, der sie zu Menschen und zu Märtyrern schuf und seinen heiligen Engeln in der himmlischen Glorie beigesellte, damit wir durch eine solche Feierlichkeit dem wahren Gott für ihre Siege Dank sagen und durch die Erneuerung ihres Andenkens und mit dem nämlichen Beistande zu ihrer Nachahmung und zum Ringen nach denselben Palmen und Siegeskronen angeeifert werden.“ (Hierüber noch mehr in der Lehre von den Engeln.)

Es ist aber die Stadt Gottes hienieden noch nicht entnommen dem Gegensatze. Sie ist noch zusammen mit der Welt; beide, die Stadt Gottes und die Stadt der Welt stehen sich einander gegenüber, sind aber nicht durchweg geschieden. Schon mit Beziehung auf ihre Glieder. „Beide Gemeinden sind in dieser Welt unter einander verflochten und vermischt; erst am jüngsten Tage werden sie von einander gesondert.“ Die Weltgemeinde ist allerdings die Gegnerin der Gottesstadt, und diese steht jener gegenüber; aber einerseits „sind dort selbst unter den Feinden noch Viele verborgen, die einst die Gottesstadt unter ihre Mitbürger noch zählen wird“, anderntheils sind in der Gottesstadt, so lange sie in dieser Welt pilgert, Manche, die der Weltgemeinde angehören, „Manche, die zwar durch die Sakramente mit ihr vereint sind und die dennoch im ewigen Loos der Heiligen nicht bei ihr sein werden.“ Und auch diess ist denn eine Seite des Verhältnisses der Gottesstadt hienieden und der Weltstadt, dass, wie beide nicht im reinen Gegensatze zu einander stehen, wie dort nach dem entscheidenden Gerichte, so auch diese, die Gottesstadt, immer Mehre aufnehmen möge in sich und immer mehr Anhänger sich gewinne aus jener. Das ist auch der Grund, warum die Stadt Gottes „auch jene, die ihr sogar feind sind, trägt,“

und warum sie sie so lange tragen soll, „bis sie sich endlich zu ihr bekennen".

Das ist das Verhältniss der Glieder der Gottesgemeine zu denen der Weltgemeine. Es ist aber die Stadt Gottes nicht bloss in Relation zu den Gliedern der andern Stadt, sondern in ihrem Zusammensein mit der Welt auch in ein nothwendiges Verhältniss gesetzt zu deren natürlichen und ethischen Beziehungen. Welches ist nun hier das Verhältniss? Augustin's Grundsatz ist: „Die Welt ist gemeinsam beiden Häusern, gemeinsam auch der Gebrauch der zu diesem sterblichen Leben nothwendigen Dinge; doch hat jedes derselben ein eigenes Ziel, worauf es diesen Gebrauch richtet, und diese Ziele sind überaus verschieden." Dem gemäss braucht der Christ alles, aber alles so, dass es ihm zum Besten dient. „Das Haus der Menschen, die aus dem Glauben leben, erwartet jene ewigen Güter, die in der Zukunft verheissen sind und braucht diese irdischen und zeitlichen Dinge gleich einem Pilger: nicht um sich dadurch bestricken oder von Gott abwenden zu lassen, nach welchem es zielt, sondern um sich dadurch zu erquicken, die Last dieses verweslichen Leibes leichter zu ertragen, der die Seele beschwert, und keineswegs dieselbe noch zu vermehren;" oder: „da die Kreatur an sich gut ist, kann sie auf gute oder böse Weise geliebt werden; gut wird sie geliebt, wenn in gehöriger Ordnung, böse, wenn gegen die Ordnung oder verkehrt." So steht der Bürger der Stadt Gottes zu den Gütern dieses Lebens. „Er weiss, dass er deren keines lieben, keines für wünschenswerth an sich selbst halten, sondern deren nur so viel gebrauchen soll, als Nothdurft des Lebens und Erfüllung seiner Pflichten heischen, ihrer gebrauchen mit Bescheidenheit, nicht mit Neigung eines Liebhabers." Er steht frei zu ihnen. „Und es ist ja viel bewundernswürdiger, an jenen Dingen, obwohl man sie besitzt, nicht zu kleben, als sie gar nicht zu besitzen." Im gleichen Geiste steht der Christ auch zu den Uebeln. „Auch diese gegenwärtigen Uebel sind ja beiden gemein, aber das Verhältniss

zu ihnen ist verschieden. Werden auch die Guten und Bösen auf gleiche Weise bedrängt, so sind sie darum dennoch nicht minder verschieden, ob auch die Uebel, die sie bedrängen, nicht verschieden sind. Denn selbst mitten unter der Aehnlichkeit der Leiden besteht die Unähnlichkeit der Leidenden fort; und schmachten sie auch unter einerlei Pein, so ist darum die Tugend und das Laster nicht einerlei. Denn wie in dem nämlichen Feuer das Gold erglänzt, das Stroh aber schwarzen Rauch verbreitet, und wie unter einem Dreschrade die Halmen zermalmt, die Fruchtkörner aber gereinigt werden, wie ferner der Bodensatz sich nicht mit dem Oele vermischt, wiewohl beide von dem nämlichen Gewichte der Kelter erpresst werden: so reinigt, bewährt und läutert auch ein und derselbe plötzliche Unfall die Guten und verdammt, verheert und zermalmt die Bösen. Desshalb auch verabscheuen und lästern in der nämlichen Trübsal die Bösen Gott, indess die Guten zu ihm flehen und ihn preisen." Was thut auch dem Christen das Uebel dieser Welt? Ihm ist's *kein* Uebel. „Die Schlacke brennt im Ofen, wenn das Gold geläutert wird; jenes muss zu Asche werden, damit dieses vom Unrathe gereinigt werde. Die Welt ist unser Ofen; die Gottlosen sind der Unrath; das Gold sind die Gerechten, und Gott ist der Künstler. So thue ich denn, was der Goldschmid will, und wo er mich hinstellt, da ist es mir lieb. Muss ich leiden, so weiss er zu reinigen. Mag dann der Unrath brennen, um mir's recht heiss zu machen, und mich schier verzehren; am Ende wird er zu Asche und ich bin von Mackeln gereinigt." Darum „lernt der Christ diese Güter und Uebel, die Guten und Bösen gemeinsam sind, nicht als grosse Güter achten, und jene Güter suchen, die den Guten, sowie jene Uebel fliehen, die den Bösen eigen sind."

Wie verhält sich nun der Christ zu den *Ordnungen*, zu den *Gesetzen und Gebräuchen dieses Lebens*? Augustin geht davon aus, „dass *nur das ewige unabänderliche Gesetz die vollkommenste Ordnung aller Dinge begründe*; dass darum alles Gerechte und Ordnungsmässige in jedem zeitlichen Gesetze

aus dem ewigen Gesetz für jedesmalige Verhältnisse abzuleiten sei.“ In diesem Geiste sucht nun der Christ die Gesetze und Ordnungen dieses Lebens zu gründen und aufzufassen, so sie zu durchdringen im Geiste der christlichen Religion. „Hörten und beobachteten, sagt er deswegen, zugleich die Könige der Erde und alle Völker, die Fürsten und alle Richter der Erde, Jünglinge und Jungfrauen, jedes Alter und jedes Geschlecht die Gesetze der christlichen Religion über gerechte und fromme Sitten; dann würden fürwahr die Staaten selbst im gegenwärtigen Leben im Schmucke der holdesten Glückseligkeit blühen... Und nichts Heilsameres könnte einem Staate widerfahren, als wenn wahre Christen durch Gottes Gnade zur Herrschergewalt gelangten.“ Ueberhaupt aber anerkennt der Christ die Gesetze, Sitten und Gebräuche dieses Lebens, weil sie als solche eine Berechtigung haben für die Zucht und den Frieden dieses Lebens, „wofern anders die Religion nicht dadurch beeinträchtigt wird, die die Anbetung Eines Gottes lehrt.“ Er anerkennt sie, befolgt und beobachtet sie, „wie viel immer in so verschiedenen Nationen Verschiedenes sein mag, weil doch Alles nach einem und demselben Ziele des irdischen Friedens zielt.“ Wie gesagt, der Christ anerkennt diesen irdischen Frieden, der aus der Beobachtung der Gesetze, Sitten, Gebräuche dieses Lebens folgt, schon um seiner selbst willen, sofern er doch immer seine Berechtigung hat, wenn auch nur als irdischer Friede; dann aber auch als Unterlage für den höheren Frieden, „der allein in so eigentlichem Sinne ein wahrer Friede ist, dass er allein diesen Namen verdient, und auf den der Christ dann auch allen irdischen Frieden zurückführt.“ Wohl verlangt auch die irdische Stadt nach einem Frieden, aber nach einem irdischen Frieden, und diess ist das einzige Ziel, nach welchem sie durch die Eintracht der Bürger strebt, die darin befehlen und gehorchen, damit bei Allen ein gewissermassen übereinstimmender Wille hinsichtlich jener Dinge herrsche, die zu diesem sterblichen Leben gehören. Die himmlische Gemeinde oder vielmehr jener Theil derselben,

der aus dem Glauben lebt, benützt diesen Frieden nur aus Nothwendigkeit, bis diese Sterblichkeit vorübergeht, welcher derselbe nothwendig ist. Darum auch nimmt sie, so lange sie das Leben ihrer Pilgrimschaft gleich einer Gefangenen in dieser irdischen Stadt verlebt (worin sie jedoch bereits die Verheissung ihrer Erlösung erhielt), keinen Anstand, den Gesetzen der irdischen Gemeinde zu gehorchen, durch welche jene Dinge verwaltet werden, die bestimmt sind, das sterbliche Leben zu erhalten, damit, weil diese Sterblichkeit beiden gemein ist, die Eintracht beider Städte in derlei Dingen geordnet sei, die zu derselben gehören." Noch mehr: „Wo es nicht anders möglich, duldet der Christ selbst den l a s t e r h a f t e s t e n Staat (s. die obige Restriktion), um durch diese Geduld in jener heiligen Stadt der Engel und in dem himmlischen Staate, wo der Wille Gottes allein Gesetz ist, sich eine glänzende Stätte zu erwerben." Selbst aber, wenn ihm statt Schutz oder Duldung Verfolgung zu Theil würde, „selbst dann streitet er nicht gegen seine Verfolger, diess zeitliche Leben zu erhalten, damit er das ewige erhalte. Er glaubt nur dadurch für sein Leben zu kämpfen, wenn er das Leben des Erlösers wegen verachte."

Wegen dieses Zusammenseins mit der Welt ist die Stadt Gottes hienieden noch eine p i l g e r n d e, noch unvollkommen, an Mängeln leidend, von Trübsal heimgesucht. „Vollkommen ist kein Bürger des Gottesreichs hienieden in dem Sinne, wie die Bürger der Stadt Gottes in jener Unsterblichkeit, wo sie gleich sein werden den Engeln Gottes, sondern vollkommen in dem Sinne, wie es in dieser Sterblichkeit möglich ist... Wer wäre so albern, dass er sich getraute, zu behaüpten, in den Bedrängnissen dieses Lebens wäre, ich will nicht sagen, ein heiliges Volk, sondern auch nur was immer für ein heiliger Mensch, der darin lebt oder noch leben wird, und keine Thräne weinte, noch auch dem Schmerze unterworfen wäre, da vielmehr umgekehrt, je heiliger und nach Heiligkeit sehnsüchtiger ein Mensch in dieser Sterblichkeit ist, auch seine Thränen um so reichlicher im Gebete fliessen. Ertönt nicht die Stimme

eines Bürgers des himmlischen Jerusalems: „„Meine Thränen sind Tag und Nacht mein Brod gewesen."" Oder sind nicht sie es, die die Erstlinge des Geistes empfangen haben, die in sich selbst erseufzen und die göttliche Kindschaft, die Erlösung von ihrem Leibe erwarten?" Aber wenn auch thränenreich, ist sie doch auch wiederum selig in Hoffnung. „Denn wer sein Leben so zubringt, dass er dessen Gebrauch auf jenes Ziel zurückführt, welches er höchst inbrünstig liebt und in treuer Hoffnung hofft, der kann selbst hienieden schon selig genannt werden, allerdings aber erst nur in Hoffnung."

Fassen wir schliesslich das Verhältniss der Stadt Gottes zu der Stadt und dem Leben der Welt in Einen Begriff zusammen. Sie, die Stadt Gottes, erkennt die Welt und das Leben der Welt an in ihren Rechten, aber, diess ist das Erste, immer nur als Rechte dieses Lebens, in ihrer Sphäre; und zweitens, immer zugleich nur als Unterlage und Stufe für ein höheres; oder, wie Augustin kurz sagt: „Die Stadt Gottes liebt in der Kreatur den Schöpfer."

Gehen wir nun über zur Stadt der Welt. Sie ist in Allem der Gegensatz der Gottesgemeine. Wie dort Gott, so ist hier der Teufel der Grund und Ausgangspunkt dieser Stadt. Wie dort Gottesliebe, so ist es hier Abgötterei, Polytheismus. Und wenn Gott verehrt wird, so wird er verkehrt verehrt, in Selbstsucht, „gleichsam um des eigenen Interesse willen." Wie dort die guten Engel, die Vollendeten und die Begnadigten auf Erden, so stehen hier zusammen die Dämonen und die Verdammten auf Erden. Wie dort Einheit und gegenseitige Liebe, so ist hier Hass und Neid, wie Kain, wie Romulus beweisen, und ihre Bürger streiten gegen einander. Die Dinge dieser Welt braucht die Weltstadt nicht, wie sie sollte, sondern sie geht drin auf, und verliert den Schöpfer in der Kreatur, und verkehrt die Ordnung; der irdische Staat, der Staat als irdischer, formaler, mit absoluter Freiheit für den Einzelnen, zu leben wie er will, ist ihr Ideal. Lassen wir Augustin selbst reden. „Den Anbetern und Liebhabern des Götterthums liegt durchaus nichts daran,

ob der Staat in die gräulichste Lasterhaftigkeit versinke. Nur bestehen soll er, sagen sie, und in reichlichem Ueberfluss blühen, und glorreich durch Siege oder sicher durch Frieden sein. Was kümmert uns das Uebrige? Weit mehr liegt uns daran, dass ein Jeder seinen Reichthum fortwährend vermehre, damit er zu seinen täglichen Verschwendungen hinreiche.... Nicht jene sollen die Völker preisen, die für ihren Nutzen sorgen, sondern die ihnen Lüste spenden. Nichts Schweres soll befohlen, nichts Unreines untersagt werden, und die Könige sollen nicht darauf sehen, ob sie über Gute, sondern ob sie über Unterthanen herrschen. Auch sollen die Länder ihren Herrschern nicht als Lenkern der Sitten, sondern als Schiedsrichtern über ihren Besitz und als Spendern ihrer Ergötzungen dienen, sie auch nicht aufrichtig ehren, sondern schalkhaft und knechtisch fürchten. Mehr sollen die Gesetze darauf achten, ob Jemand eines Andern Leben, als ob er seinem Leben schade. Niemand soll vor Gericht geführt werden, ausser wer die Habe, das Haus oder die Gesundheit eines Andern beeinträchtigt oder ihm gegen seinen Willen lästig und schädlich ist. Uebrigens mag ein Jeder aus dem Seinigen, oder mit dem Seinigen, oder mit Denen, die es leiden, machen, was ihm gelüstet. Oeffentliche Buhldirnen sollen in grosser Anzahl vorhanden sein, damit ihrer geniesse, wer da Lust hat, jene zumal, die ausser Stande sind, sich eigene Beischläferinnen zu halten. Dann soll man auch grosse und prachtvolle Gebäude aufführen; daselbst sollen köstliche Gelage gehalten werden, wo, wer immer Lust hat und wer es vermag, ohne alles Hinderniss spiele, sich berausche und alle erdenklichen Ausschweifungen begehe. Ueberall soll Tanzmusik rauschen; überall Theater. Der gelte als ein öffentlicher Feind, dem diese Glückseligkeit missfällt; und wer immer es versucht, von dem soll das freie Volk die Ohren abwenden, ja verbannen und steinigen soll es ihn. Die soll man für Götter halten, die demselben zu einer solchen Glückseligkeit verhelfen und sie ihm erhalten. Verehren soll man sie, wie sie verehrt werden wollen; nur sollen sie dafür sorgen, dass diese Glück-

seligkeit nichts vom Feinde, nichts von der Pest, noch von sonst einem Uebel zu befürchten habe." Das ist das Staatsideal der Stadt der Welt. Augustin schaut es im römischen Staate der späteren Zeiten. Genuss, irdischer Genuss ist ihr Schiboleth; aber statt Brod erhalten sie — Stein. Denn ebendiess ist ihr Widerspruch, dass sie keine Sättigung da finden, wo sie sie suchen, und dass sie sich selbst aufreiben. „Da nämlich diess Gut, das sie verlangen, kein solches ist, das seine Liebhaber ohne alle Angst besitzen können, zerfällt diese Stadt meist mit sich selbst und wird durch Streitigkeiten, Kriege, Schlachten und todbringende oder doch gewiss sterbliche Siege wider sich selbst getheilt." Vergleichen wir beide, die Bürger der Stadt Gottes und der Stadt der Welt. Die einen sind hier nur *Fremdlinge*: als solche fühlen sie sich, als solche leben sie; die andern sind ihre *einheimischen* Bürger; als solche fühlen sie sich; als solche leben sie. So „wandern beide Städte in der Welt *in verschiedenem Glauben, in verschiedener Hoffnung, verschiedener Liebe, bis sie am jüngsten Gerichte von einander geschieden werden.*"

Was Augustin grundsätzlich entwickelt hat, entfaltet er nun auch *historisch*. Die Weltgeschichte hat ihren Ablauf in den zwei Weltströmen: der Stadt Gottes und der Stadt der Welt; „und es ist nicht glaublich, dass es jemals unter dem menschlichen Geschlecht an beiden Gattungen gebrach." Schon jenseits *dieser* irdischen Welt beginnt zwar die Geschichte der beiden Gemeinden: in der Gemeinde der Engel und der Dämonen; und dort in der obern und untern Gemeinde ist ihr „wahrer Anbeginn und Ursprung." Was *wir* aber Geschichte nennen, die Geschichte der mittleren Gemeinde, „der vernünftigen Sterblichen," der Städte *dieser* Welt, *diese* Geschichte beginnt mit *Adam*. Es sind aber darum nicht vier Gemeinden, sondern nur zwei, „deren eine aus guten, die andere aus bösen, nicht nur Engeln, sondern auch Menschen zusammengesetzt ist."

Mit Adam also *beginnt* die Menschengeschichte;

das heisst: „in der Zeit,“ und zwar von einem bestimmten Zeitpunkte an (Augustin zählt nicht volle 6000 Jahre), „der alle Fabeleien von vielen abgelaufenen Jahrtausenden ausschliesst.“ Adam ist der Eine Stammvater der ganzen Menschheit, „damit durch diese Eine Abstammung die Einheit in Vielen bewahrt würde.“ Er ist zugleich der „Vater beider Stämme;“ und „beide Städte treten durch ihn wie durch die gemeinsame in ihm eröffnete Pforte der Sterblichkeit hervor und jegliche beginnt ihren Lauf und eilt nach ihrem gesonderten eigenen und ihr gebührenden Ziele.“ Und diese Menschengeschichte, „wie sie beginnt von jener Zeit an, wo das erste Menschenpaar zu erzeugen begann, so wird sie so lange dauern, bis die Menschen aufhören werden zu erzeugen: diese ganze Zeit, in welcher Sterbende abgehen und Neugeborne auf sie folgen, umfasst die Dauer und den Verlauf der beiden Städte.“

Die beiden Städte treten nun gleich Anfangs jede für sich heraus in Adam's Söhnen, Kain und Abel. Kain ist der historische Ausgangspunkt der irdischen Stadt; „von ihm steht geschrieben, er habe eine Stadt erbaut;“ Abel ist der Erste der Stadt Gottes, und „er erbaute als ein Fremdling keine Stadt hienieden, denn im Himmel ist die Stadt der Heiligen, wiewohl sie hienieden Bürger gebiert, in welchen sie so lange pilgert, bis die Zeit ihres Reiches ankommt.“ Und Kain ermordete seinen Bruder, „er, der erste Begründer der irdischen Stadt, also ein Brudermörder!“ daher „ist nicht zu wundern, wenn so lange Zeit hernach bei der Erbauung jener Stadt, die das Haupt dieser irdischen Gemeinde werden sollte (Rom), diesem ersten Beispiel und Urbild gleichsam ein zweites Bild seiner Art entsprach.“ Kain aber war der erste Sohn, der älteste, Abel der jüngere. Das ist die Ordnung in dieser Erdenwelt: „denn gleichwie wir in jedem einzelnen Menschen den Ausspruch des Apostels erfahren: nicht zuerst was geistig, sondern was thierisch, und dann was geistig (1 Kor. 15, 46); (wesshalb auch jegliches, weil es aus einer verderbten Wurzel aufsprosst, böse und fleischlich aus Adam geboren wird; dann aber in

Christo wiedergeboren sich in einen guten und geistigen Menschen umwandelt): also war diess auch der Fall in dem gesammten Menschengeschlecht. Zuerst nämlich ward ein Bürger in dieser Welt und dann ein Fremdling in dieser Welt geboren, der durch die Gnade ein Bürger der Stadt Gottes wurde. Hinsichtlich seiner selbst war er zwar aus der nämlichen Masse geboren, die in ihrem Ursprung gänzlich verdammt ward; allein Gott bildete gleichsam als ein Töpfer aus derselben Masse ein Gefäss zur Ehre und ein Gefäss zur Schmach. Zuerst aber ward das Gefäss zur Schmach und dann das Gefäss zur Ehre bereitet. Denn in jedem Menschen geht zuerst voran, was verworfen ist, und nothwendig müssen wir mit einem solchen Anfange beginnen, wiewohl wir nicht nothwendig darin verbleiben müssen; dann aber folgt, was gut ist.“

Augustin beschreibt sofort den Fortschritt der beiden Städte in der Welt. Es würde zu weit führen, hier zu folgen. Wie auch Augustin die Sache darstellt, das ist vom Standpunkte seines und der damaligen allerdings beschränkten Geschichtskenntniss. Es genügt an den Hauptzügen: Kain, der Gründer, mit seinem Geschlecht bis zur Sündfluth; von da bis auf Abraham „verfliessen beide Städte in einander.“ Die Stadt der Welt zerfällt nun „in ihrer irdischen Begierlichkeit“ in viele Gemeinden und Städte; „einige herrschten, andere wurden beherrscht.“ Unter jenen traten nun zwei vor allen hervor, in denen die Stadt der Welt ihren Höhepunkt fand, die eine im Osten, in uralter Zeit, Babylon, gleichsam „das erste „Rom;“ die andere im Westen, das Reich der Römer, gleichsam das zweite Babylon;“ jenes da aufhörend, wo dieses beginnt. Die „übrigen Reiche und Könige sind gleichsam nur ein Anhängsel zu diesen.“

Parallel mit der Stadt der Welt geht die Geschichte der Stadt Gottes mit Abel und seinem Geschlecht — Abel, Seth, Enoch bis auf Noah; von da bis auf Abraham — parallel mit Ninus und seinen Nachfolgern; die Geschichte des gläubigen Israels parallel mit der Geschichte der asiatischen, griechischen und römischen Reiche. In den Erz-

vätern, Moses, Josua und den Richtern, David und den Propheten hat diese Stadt ihren weiteren geschichtlichen, ununterbrochenen Fortschritt bis auf Christus, auf den alle israelitische Geschichte als auf ihren Mittelpunkt hingedrängt und geweissagt hat, und mit dem der Stadt Gottes, „die bisher doch nur im Schatten gewandelt, nun erst das Licht angebrochen ist." — Man sieht, in Gläubigen Israels findet die Stadt Gottes vor Christus ihre Geschichte und ihre Entfaltung. Wie es nun aber allerdings im israelitischen Volke ist, dass die vorchristliche Stadt Gottes zu suchen, wie aber doch nicht alle Israeliten ächte Glieder dieser Gottesstadt waren, so gab es hinwiederum auch erwählte Glieder unter Nichtisraeliten, „wahre Israeliten, nicht dem Fleische nach, sondern dem Geiste," und es darf somit „nicht unfüglich geglaubt werden," dass es auch bei andern Völkern Menschen gab, denen Gott sich offenbarte, „und die Juden selbst werden diess wohl nicht in Abrede stellen." Augustin zählt zu diesen sogar die Sibylle Erythræa, wegen ihrer Weissagungen, die auf Christus deuten.

Man sieht, es ist eine bestimmte Entwickelung, die Augustin annimmt. In der That, er statuirt Stufen und Stadien, oder Weltalter, von denen jedes seine Bedeutung, seine Bestimmung, so zu sagen, seine pädagogische Aufgabe hat, Verschiedenheiten, die nicht bloss sind, sondern auch sein müssen (Augustin nimmt diess besonders auch mit Rücksicht auf manches im A. Testamente Erzählte; s. unten), durch die aber doch ein Grundgesetz, wenn auch in der wechselnden Form der Erziehung, und eine Gerechtigkeit des unveränderlichen Gottes hindurchgeht.

Diese Weltalter bestimmt Augustin nun in doppelter Hinsicht: Einmal durch den ethischen Gegensatz von Gesetz und Gnade. Da theilt sich denn die Geschichte in drei Perioden: die erste ist die vor dem Gesetz. „Da ist kein Kampf mit der Lust dieser Welt;" die zweite ist die unter dem Gesetz. „Da kämpfen wir, aber unterliegen;" und die dritte ist die Zeit der Gnade: „da

kämpfen wir und siegen." Diese letzte Periode geht von Christo an bis zum Ende der Welt, da aller Streit der Gläubigen aufgeht in die ewige, selige Ruhe.

Die andere Eintheilung geht aus von der Aehnlichkeit der Zeitalter der Menschheit mit den Lebensaltern des einzelnen Menschen. Die Stadt der Welt verläuft wie das Leben des natürlichen Menschen. Die Stadt Gottes geht in den Entwickelungsbahnen des Wiedergebornen; doch bis Christus hat auch sie noch eine Art von dienstbarer Gerechtigkeit an sich getragen. — Diese Eintheilung ist mehr äusserlich, formal. Augustin unterscheidet da sechs Perioden. Die erste geht von Adam bis Noah; das ist die Periode der Kindheit. Sie endigt mit der Sündfluth, „wie das Alter der Kindheit durch die Vergessenheit begraben wird." Die zweite geht von Noah bis Abraham. Sie ist das Knabenalter; das Auseinanderfallen der Einheit des Menschengeschlechts durch die Sprachverwirrung im Thurmbau zu Babel, als Folge der Sünde und Hoffarth der Menschen und als Strafe Gottes, fällt in diese Zeit; nur das Volk Gottes hat die Sprache bewahrt. Die dritte Periode reicht von Abraham bis David; sie ist das Jünglingsalter, die Zeit des Gesetzes, aber auch die Zeit, „da die göttlichen Verheissungen bereits deutlicher ertönen;" die vierte, von David bis zur babylonischen Gefangenschaft, ist das Mannesalter, die Zeit des Propheten- und Königthumes; die fünfte von der babylonischen Gefangenschaft bis zu Christus. Da hörten die Propheten auf und die tiefste Erniedrigung Israels begann „genau zur Zeit, als es nach der Wiedererbauung des Tempels und der Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft auf einen besseren Zustand gehofft hatte." Die sechste, der Höhepunkt der Menschheit, beginnt mit Christus; diese Periode schliesst mit der irdischen Geschichte überhaupt. Dieses sechste Alter fällt mit der dritten Periode der ersteren Eintheilung zusammen und steht so zu sagen den fünf ersteren an Umfang und Bedeutung gegenüber.

Diese Eintheilung ist ganz nach der Geschichte des jüdischen Staates angelegt und folgt der heiligen Schrift.

Augustinus will es so und hält diess für die Wahrheit seiner Geschichtsbetrachtung; doch hat er die profane Geschichte darüber nicht vergessen. Er ist vielmehr überzeugt, wie wir bereits oben angedeutet, dass sie parallel mit der Geschichte Gottes und in einem gewissen Zusammenhang, so weit ein solcher möglich, stehen müsse. So findet er sehr tiefsinnig die Zeit der Prophetie im Zusammenhang mit der Erhebung des römischen Reiches. „Die meisten prophetischen Quellen, die auch von der Berufung der Heiden weissagten, brachen auf einmal hervor, als das assyrische Reich unterging und das römische entstand, damit, gleichwie in der ersten Zeit des assyrischen Reiches Abraham lebte, welchem in seinem Samen die ausdrücklichen Verheissungen des Segens aller Völker waren gegeben worden: also auch beim Anbeginn des abendländischen Babylon, unter dessen Herrschaft Christus sollte geboren werden, in welchem alle Weissagungen und Verheissungen sollten in Erfüllung gehen, die Propheten lebten, die jene alten Weissagungen nicht nur wieder aufleben liessen, sondern sie auch schriftlich aufsetzten. Denn wohl hatte Israel zu jeder Zeit Propheten; aber diese nützten nur dem Volke, nicht den Heiden. Als aber jene prophetischen Schriften in grösserer Deutlichkeit verfasst werden sollten, um auch zum Nutzen der Heiden zu gereichen, musste diess dann geschehen, als der Bau jener Stadt begann, die über die Heiden herrschen sollte.“

Fassen wir die ganze Zeit bis auf Christo in ihrem Grundcharakter, so ist sie — eine Art Zuchtmeister auf den Herrn, auf Seite der Juden wie auf Seite der Heiden, wenn auch bei beiden in verschiedener Art, innerlich wie äusserlich.

Die sechs Zeitalter der Menschheit hat indess Augustin nicht bloss dem Leben des Einzelnen nachgebildet, — die Vergleichung hinkt mehr oder weniger, — er hat sie den sechs Schöpfungstagen gleich vielen Lehrern der alten Kirche angeschlossen. Es sind die Tage der Arbeit. „Im Kampfe verläuft die Kirche, nicht nur seit der körperlichen Gegenwart Christi und seiner Apostel, sondern

seit Abel, dem ersten Gerechten, den sein gottloser Bruder erschlug, und wird auch bis an's Ende der Zeit beständig zwischen den Verfolgungen der Zeit und dem Troste Gottes verlaufen. Der letzten Verfolgung, die unter dem Antichrist bevorsteht, wird ohne Zweifel Christus selbst Einhalt thun. Wann? — diess ist eine unzeitige Frage, ist auch blos menschliche Vermuthung, hat auch nichts Haltbares in der heiligen Schrift; und so entschlüpft diese Berechnung den Fingern aller Rechenmeister, wie uns hierüber derjenige zur Ruhe verweist, der da sprach: euch gebührt nicht, Zeit oder Stunde zu wissen, die der Vater in seiner Macht geordnet hat." So wie aber den sechs Tagen der Schöpfung der Sabbath folgte, so folgt auf die sechs Weltzeiten die ewige Ruhe in der Heimath, die siebente, da der Kampf in die Ruhe, die Zeit in die Ewigkeit verschlungen ist.

Das ist das Ende der Stadt Gottes. Einmal dahin gelangt, ist sie gekommen zu ihrem Ziele. Mit dem ewigen Sabbath schliesst die Apologie. Da hat alle Apologie ein Ende; sie ist aufgegangen in das grosse Hallelujah.

Und die Stadt der Welt? Wie sie nicht von Ewigkeit her war, sondern in der Zeit entstanden ist, wird sie nicht auch aufhören in der Zeit? Wird nicht die Stadt Gottes als Sauerteig die Stadt der Welt durchdringen? Oder soll die Geschichte mit einem Dualismus schliessen? So ist's allerdings. So meint's Augustin. Wir werden später in seiner Glaubenslehre darauf zurückkommen. Er will eine ewige Sonderung und Schiedniss beider; einen absoluten Gegensatz. Beide sollen zu ihrem Ziele kommen: die eine zur ewigen Seligkeit, die andere zur ewigen Verdammung, ja am Ende der Tage erst soll der Gegensatz, der hier noch relativ gewesen, zum absoluten werden. Da soll eine Trennung werden, „die unauflösbar und ewig und unwiderruflich ist."

Augustinus über Wahrheit, Vernunft, Offenbarung, Glauben, Wissen, Philosophie, Christenthum, heilige Schrift u. s. w.

Es gibt eine Wahrheit, „die bleibt, wenn auch die Welt verginge," ein Festes, Gewisses, Allgemeines, Ewiges; davon geht Augustin aus, im Gegensatze zum Skeptizismus der neuen Akademiker, dem er einige Zeit selbst auch verfallen war. Das Zeugniss hiefür — diess ist seine Entwickelung — liegt in uns selbst, ist eine unmittelbare Thatsache unseres Inneren. Diese höchste allgemeine Wahrheit ist aber nicht eine sinnliche, noch gemischt mit dem Sinnlichen, oder getrübt von ihm — sie wäre sonst nicht die allgemeine, ewige: sie ist vielmehr rein geistiger Art; sie ist auch nicht eine einzelne, diesem oder jenem eigenthümliche, vielmehr ist sie „eine unwandelbare Wahrheit, die alles unwandelbar Wahre umfasst und weder deine noch meine, noch die Wahrheit eines Dritten, sondern die Wahrheit Aller ist, welche unmittelbar Wahres zu schauen vermögen; eine Wahrheit, die auf bewunderungswürdige Weise als verborgenes und zugleich offenbares Licht in die Augen Aller fällt und dem Einen wie dem Andern zur Anschauung sich anbietet. Was aber alle Vernünftigen schauen und alle Verständigen gleichmässig erkennen, kann unmöglich Sache eines blossen Individuums sein, besteht nicht in gewissen Eigenheiten, sondern ist das Gemeinsame, Allgemeine. Diese Wahrheit ist dem menschlichen Geiste nicht untergeordnet, — es könnte sonst dieser nicht nach ihr, sondern nur über sie Urtheile fällen — ; nicht beigeordnet — sie wäre sonst gleich dem menschlichen Geiste veränderlich, — sie steht vielmehr über ihm und ist vollkommener als er." Diese unwandelbare Wahrheit ist es, „durch welche alle Dinge erkannt werden, und indem der Geist ausschliesslich bei ihr verweilet, entfallen seinem Blicke die übrigen Dinge, und er erfreut sich in dem Einen des Genusses aller; denn was immerhin die mannig-

faltigen Wahrheiten Beseligendes haben, das haben sie aus der Einen unwandelbaren Wahrheit. Dieser Wahrheit unterworfen sein, heisst wahrhaft frei sein.“ Näher gesprochen: diese Wahrheit, sagt Augustin, ist Gott und Christus; und so gewiss als Gott, so gewiss ist die Wahrheit, und zur Wahrheit gelangt man, indem man dringt bis zu Gott. So viel im Allgemeinen.

Prüfen wir nun, ehe wir weiter schreiten, diesen augustinischen Begriff der Wahrheit, so lässt sich nicht läugnen, dass er eine platonisirende Färbung hat. Aber eben das Allgemeine dieses Begriffs, diese allgemeine Wahrheit ist in ihrer Allgemeinheit dem Augustin ein trefflicher Anfangs- und Haltpunkt gegenüber einer alle allgemeinen ewigen Wahrheiten auflösenden Skepsis und ein Ausgangspunkt für nähere konkretere Bestimmungen. So entwickelt es sich in seinem Leben; so auch in seinem System. Der platonisirende Begriff der Wahrheit geht mit der Zeit immer mehr in den johanneischen über; er erhält die konkrete christliche Bestimmung, dass die Wahrheit — Gott, der Logos sei. Allerdings gehen nun diese beiden Anschauungen durch die ganze vorliegende Entwickelung Augustin's und spielen in einander; doch schliessen sie sich ja eben nicht aus, sondern verhalten sich zu einander etwa wie Rahme und Inhalt, wie Anfang und Schluss. — Diess zur Beurtheilung.

Dass eine Wahrheit und was sie sei, wissen wir nun im Allgemeinen. Es fragt sich nun weiter: „welches ist das Verhältniss des Menschen zu dieser Wahrheit, welches ist der Weg zu ihr, „wie kann sie gesucht, wie erhalten werden?“ Das ist nun die Hauptfrage und um so wichtiger, weil so schwierig. „Es ist freilich nichts leichter, als keineswegs etwa bloss sagen, sondern wirklich auch meinen, man habe die Wahrheit gefunden. Welch' eine ausserordentlich schwere Sache hingegen die wirkliche Auffindung der Wahrheit sei, erkennt Jeder, der sich damit beschäftigt. So schwer sie übrigens ist aufzufinden, so nothwendig ist sie Jedem zu einem seligen Leben“ und so allgemein wird sie darum gesucht.

Vorerst steht nun fest, dass die religiöse Wahrheit, die wahre Religion keine sinnliche ist, — sie darum auch nicht auf sinnlichem Wege gesucht werden kann. „Es ist ganz verkehrt, die Vernunft auf sinnliche Dinge richten zu wollen und die Augen auf Gott, fleischliche Dinge verstehen zu wollen, geistige aber zu sehen. Diese Verkehrtheit muss zurecht gewiesen werden; denn wer nicht das Oberste zu unterst und das Unterste zu oberst kehrt (das heisst: wer nicht die Dinge auf die entgegengesetzte Weise beurtheilt und schätzt, als die verderbte Natur es zu thun pflegt), der ist nicht geschickt zum Reiche Gottes. Und diejenigen, welchen die Klugheit, wie sie sagen, zu glauben verbietet, was nicht gesehen werden kann, befinden sich in einem schädlichen Wahne; denn von menschlichen Gemüthern muss im Glauben erfasst werden, was nicht gesehen werden kann, weil göttlich, wie es ist, menschliche Anschauungen zu erfassen es nicht vermögen.... Die (religiöse) Wahrheit ist eine Sache, welche vom Geiste eitler Menschen weit abliegt, ich meine jener Menschen, welche, in diese irdische Welt verflochten und versunken, an das Dasein anderer Dinge, als solcher, welche die allgemein bekannten Sinne ihres Körpers wahrnehmen, nicht glauben, und höchstens noch für wahr halten Begriffe und Bilder, welche sie aus blos sinnlichen Wahrnehmungen abgezogen haben: denn wo sie sich am meisten über die Sinne erheben, wälzen sie nur derlei Begriffe und Bilder in ihrem Verstand umher und halten dieselben auf eine geisttödtende und höchst betrügliche Weise für den Maassstab, an welchem, wie sie wähnen, die unaussprechlichen Tiefen der Wahrheit ganz richtig ausgemessen werden können."

Nicht sinnlich, sondern nur geistig kann somit die religiöse Wahrheit erfasst werden. Also durch die Vernunft? Allerdings, sagt Augustin, ist die Vernunft „das Edelste, was im Menschen ist, was nur von Gottes Vollkommenheit allein übertroffen wird." Sie ist das Vermögen, „mit dem der Mensch dem erhabeneren Gott fürwahr um so näher steht, als sie selbst erhabener, denn jene seiner niedrigeren Theile ist, die er mit den Thieren

gemein hat. In ihr, das heisst, in ihrer höchsten Thätigkeit, die das (vernünftige) Erkennen ist, ist das Wissen unseres Lebens gegeben, das eigentlich nur ein höheres und reineres Leben ist und nur durch geistige Anschauung erfasst werden kann. Der unterste Grad des Bestehens der Dinge ist nämlich das blosse Sein; höher schon steht das Leben, am höchsten das Erkennen, in welchem Sein und Leben schon selbst gegeben ist. Zwei von diesen drei Stücken mangeln dem todten Leibe, eines dem Thiere, keines aber dem Menschen.“ In ihr ist ferner das Wissen ihrer selbst gegeben. „Es begreift die Vernunft vermittelst ihrer selbst ihr eigenes Wesen, und wir wüssten nichts von dem Dasein unserer eigenen Vernunft, falls wir nicht durch die Vernunft die Vernunft erkennen würden.“ Und wie sich selbst und die Dinge unter ihr, so erkennt auch die Vernunft Gott. „Er selbst hat es nämlich in die Vernunft gelegt, der Frömmigkeit und Wahrheit gemäss ihn zu denken.“ Die Vernunft ist also das Organ, in dem sich Gott im Menschen offenbart und in dem der Mensch Gott vernimmt und versteht.

So spricht Augustin. Man sieht, er setzt die Vernunft überaus hoch, und besonders in seinen früheren Schriften, kurz nach seiner Bekehrung, ist er erfüllt von ihrem Lobe, und bei jeder Gelegenheit beruft er sich auf ihren Ausspruch, auf ihre Herrlichkeit. Aber auch in diesem Punkte hat er sich mit den Jahren und mit allseitigerer, tieferer Erfassung des Christenthums zu bestimmterer Einsicht entwickelt. Hat er früher meist nur die Vernunft überhaupt, wenn er von ihr sprach, gemeint, so kömmt er nun zu einer schärferen Kritik derselben nach ihrem Unterschied als objektiver und subjektiver, d. h. nach dem Unterschied, wie sie an sich ist und wie im einzelnen Menschen; er betrachtet sie ferner immer ernstlicher in ihrem Zusammenhange mit dem Willen und ihrem theilweise Bedingtsein durch denselben.

Daraus ergibt sich ihm denn, dass die Vernunft im einzelnen Menschen wohl zu unterscheiden ist von der objektiven, allgemeinen, absoluten, und die

subjektive Vernunft nur so weit Wahrheit hat, als sie zusammenhängt mit der objektiven, als die ewige allgemeine Vernunft in ihr ist und Gott sich in ihr offenbart; denn, sagt unser Vater, „wie mit Recht von denen gesagt ist, die im Geiste Gottes reden: nicht ihr seid es, die ihr redet: so lässt sich auch mit Recht sagen von denen, die im Geiste Gottes wissen: nicht ihr wisset;" ferner: dass, so gewiss Alles, was von Wahrheit in den Kreaturen gefunden wird, sie die ewige Wahrheit ist, die Gott ist, so gewiss auch „ohne sie Alles Lüge ist und der Mensch nur Lügen sprechen kann, wenn sie ihn nicht erleuchtet." Es ergibt sich endlich daraus, dass diese Uebereinstimmung der subjektiven mit der objektiven Vernunft, dieses Sprechen und Vernehmen Gottes in uns, oder der Grad der religiösen Erkenntniss im Menschen zugleich abhängt von dem Grad der Willensgemeinschaft des Menschen mit Gott, ein Zusammenhang, den Augustin selbt erfahren und darum nun immer und überall festhält. Ist nun aber der Mensch in Folge verkehrter Willensrichtung gefallen, so liegt eben darin, dass auch seine Vernunft sich nicht mehr in der hiezu bestimmten und darauf angelegten Harmonie mit der allgemeinen Vernunft befindet, sondern eine depravirte ist.

Das ist nun der Standpunkt, von dem aus Augustin die Vernunft in dem natürlichen Menschen betrachtet. Indessen spricht er dem Menschen ebenso wenig alle wahre Vernunft ab. Auch in uns ist noch Vernunft, wenn auch in vergänglicher Weise, in sterblicher Gestalt, verkommen durch die Sünde; und offen sagt er von den Philosophen: „Irrten sie auch auf mannigfaltige Weise, so hielt sie dennoch das natürliche Licht ab, sich so ganz vom Wege der Wahrheit zu entfernen, dass nicht Einige aus ihnen das Ziel des höchsten Gutes gefunden hätten." Das Resultat dieser Vernunft ist ihm die Philosophie. Die Philosophie ist ihm nämlich auf die Volksreligionen, nachdem diese der Reflexion nicht mehr genügten, der letzte, der grossartigste Versuch der einzelnen Menschenvernunft, wie sie ist, von sich

aus zur Wahrheit vorzudringen, ist ihm aber das entschiedenste Zeugniss von der Unzulänglichkeit derselben und ihrer Unfähigkeit, das rechte Ziel wie den rechteen Weg zum Ziel aufzufinden.

Aus Allem diesem ergibt sich endlich unserm Vater, dass die Wahrheit an die Menschheit nur vermittelt werden konnte, aber auch vermittelt werden musste allein durch Gott selbst; oder mit andern Worten: es ergibt sich ihm daraus, so wir anders nicht ewig in der Irre uns umhertreiben sollten, die Nothwendigkeit einer durch Gott geoffenbarten wahren Religion, die die Menschen eben so sehr zu erleuchten als zu reinigen hat. „Eine so unermessliche Schwierigkeit in Hinsicht auf Religion kann nur von Gott gehoben werden;“ und er zweifelt keinen Augenblick an solcher Offenbarung. Sie fällt ihm mit der Providenz Gottes selbst zusammen. So gewiss als Gott ist, hat er früher ausgesprochen, so gewiss ist eine Wahrheit. Er geht nun nur einen Schritt weiter; so gewiss als Gott über uns Menschen ist, so gewiss muss es eine Offenbarung dieser Wahrheit an uns geben. „Nimmer kann man glauben, dass die göttliche Vorsehung das menschliche Geschlecht ohne diesen allgemeinen Weg der Seelenbefreiung habe lassen können, und nur, wer weder an Gott glaubt, noch an den Beistand, den er dem menschlichen Geschlechte zukommen lässt, muss aufhören, der wahren Religion nachzuforschen.“

Nicht blos der Glaube an die Providenz, auch die heiligsten Triebe unseres Inneren, sagt Augustin, fordern und verlangen eine wahre, d. h. von Gott selbst geoffenbarte Religion. So gewiss wir forschen, so gewiss muss es eine Wahrheit geben, die diesem Forschen entgegenkommt. „Wir könnten sonst nicht suchen, wenn wir nicht glaubten, dass sie wäre.... Soll ich von den Kranken sprechen? Nöthigen wir sie nicht, Etwas einzunehmen? Gewiss aber würden sie die so grosse Unannehmlichkeit, mit der sie unserem Verlangen entsprechen, sich nicht gefallen lassen, wofern sie nicht glaubten, dadurch

der Krankheit wieder los zu werden. Und du würdest die ausserordentliche Mühe und Anstrengung, welche mit der Untersuchung der Wahrheit verbunden ist, dir gefallen, würdest die Last jener Sorgen und von solch' einer Sache unzertrennlichen Beschäftigungen auf dich wälzen lassen, wenn gleich, was du suchest, deiner Ueberzeugung nach nicht vorhanden wäre?" Es muss also eine wahre Religion geben, eine Religion, die geoffenbart ist und sich finden lässt von dem, der sie sucht. Und diese Religion muss übereinstimmend sein mit der Vernunft, d. h. mit der ewigen absoluten; denn sie beide haben Eine Quelle: Gott.

Welche ist nun aber die wahre Religion? Diess ist die weitere Frage. Woran kann sie erkannt werden? Offenbar muss sie als solche auch beglaubigt sein. So kömmt Augustin noch einen Schritt weiter. Mit der wahren Religion ist auch deren Auctorität und Beglaubigung gegeben; so gewiss sie die wahre Religion ist, so gewiss ist sie auch als solche beglaubigt. „Der Weg zur Wahrheit muss durch eine göttliche Auctorität für alle vorgezeichnet, die Wahrheit durch ein grosses Ansehen beglaubigt sein." Diese Beglaubigung liegt freilich in ihr selbst und ist nichts anderes als sie selbst. Das ist ihre innere Beglaubigung. Was sie aber ist und wie sie ist, so offenbart sie sich auch in ihrer Erscheinung; sie kann nicht anders; es gehört diess eben zu ihrer Natur. Ist nun die Religion absolut, so offenbart sie sich in der Welt auch auf absolute Weise. Man sieht, die Beglaubigung der Wahrheit nach aussen ist nichts anderes, als die Art ihrer Erscheinung, die Offenbarung ihrer innern Wahrheit und Kraft. Diese Beglaubigung der wahren Religion, angesehen vom Standpunkte der Menschen aus, wie sie sind, ist ein Bedürfniss für diese, und so nothwendig, dass ohne diese Beglaubigung und Auctorität die Religion nicht die gehörige Aufnahme fände, noch die gehörige Vorbereitung. „Könnten nicht, sagt Augustin diessfalls, die Menschen sonst mit einigem Grunde einwenden: wir haben ja keine äusseren Zeichen vor uns, die wir sehen, um, durch das

Sichtbare überführt, zu glauben an das Unsichtbare?“.... Sobald aber einerseits die Schönheit aller Dinge, welche nur als Ausfluss von der wahrhaftesten Schöne, der Urschöne, zu betrachten ist, andererseits das innere Bewusstsein uns anmahnen, Gott zu suchen und Gott zu dienen, und eine solche Ermahnung gleichsam im Allgemeinen und im Besonderen gerade an die alleredelsten Seelen ergeht, kann man nicht umhin, zu hoffen, Gott selbst habe eine Auktorität eingesetzt, welche die zuverlässige Stufenleiter bildet, auf der wir uns zu Ihm emporheben können.“ Vom Standpunkte Gottes aus angesehen ist diese Beglaubigung aber eine Fortsetzung der Gnade der Offenbarung, sofern Gott ganz geben, Alles bis zuletzt geben will.

Diese göttliche Beglaubigung der absoluten Religion findet nun Augustin im Christenthum, das ihm eben die absolute Religion ist. Da sind vorerst die Weissagungen auf Christus und das Christenthum, die in Erfüllung gegangen. „Wenn aber, was vorgesagt war, so augenscheinlich erfüllt ist; wenn die Wahrheit durch Erscheinungen der Vergangenheit und in richtiger Folge derselben auch durch Erscheinungen der Gegenwart euch dergestalt in die Augen fällt: so schämet euch, gesehen zu haben und doch nicht zu glauben an das, was ihr noch nicht gesehen habt... Diese in Erfüllung gegangenen Weissagungen sind ein in die Augen fallendes Zeugniss, es werde in der Zukunft auch noch sichtbar werden, was in der Gegenwart noch unsichtbar ist, und zwar nach dem nämlichen Gesetz und auf die Weise, wie die Gegenwart, welche sinnlich wahrnehmbar uns vor Augen liegt, die Sichtbarkeit von allem demjenigen geworden ist, was im alten Bunde noch ganz unsichtbar aber als einst sichtbar werdend durch die Propheten vorausgesagt war.“ Da sind ferner die Wunder, die das Christenthum begleiteten und noch begleiten, „die so grossen und mannigfaltigen, von denen der Herr selbst sagte, dass sie aus keinem andern Grunde geschehen, als dass man an ihn glaube.“ Will man aber die Weissagungen nicht annehmen, noch die Wunder, „je nun, so sehet und achtet auf das, was euch noch vor Augen liegt, was

gegenwärtig vor euch dasteht. Neigt sich nicht bereits das ganze Menschengeschlecht hin zum Namen Jesu Christi, des Gekreuzigten? Betrachtet doch, wie das göttliche Licht mit einem Male der Menschheit aufging, wie Menschen die falschen Götzen verliessen, die Götzenbilder allenthalben zerbrachen, die Götzentempel zerstörten, ihre eiteln, den Leidenschaften schmeichelnden und tief eingewurzelten Gebräuche austilgten, um nur den Einen wahren Gott anzubeten. Betrachtet ferner, durch wen ist Alles diess bewerkstelligt? Durch einen von den Menschen verspotteten, gefangenen, gebundenen, gegeisselten, ausgezogenen, mit Vorwürfen überhäuften, gekreuzigten und getödteten Mann. Und, seine Lehre zu empfehlen, wählte er unwissende und unerfahrene Fischer und Zöllner; diese mussten seine Auferstehung und seine Himmelfahrt verkünden; voll des heiligen Geistes predigten sie dieses in allen Sprachen, die sie niemals gelernt hatten. Von denen, die sie anhörten, glaubten Einige, die Andern blieben ungläubig und setzten sich ihnen mit Wuth entgegen. Und es siegten die Gläubigen, indem sie bis zum Tode kämpften, nicht zwar dadurch, dass sie Uebel zufügten, sondern dadurch, dass sie Uebel übertrugen; nicht dadurch, dass sie tödteten, sondern dadurch, dass sie sich tödten liessen." Diesen ungeheuren sichtbaren Umschwung in der Welt durch das Christenthum fasst unser Vater in einer Kraftstelle zusammen. „Sind, sagt er, aus Einer Gegend der Erde, in welcher allein Ein Gott verehrt ward und wo allein ein solcher Mann geboren werden musste, sind aus dieser Gegend durch den ganzen Erdkreis erlesene Männer gesandt worden, welche durch Kräfte und Reden Flammen der göttlichen Liebe erreget und nach Bekräftigung der heilsamsten Lehre die Lande den Nachkommen erleuchtet zurückgelassen haben, wird nun, wie wir sehen, den Völkern des ganzen Erdkreises das Evangelium verkündigt und mit willigster Ehrerbietung angehört, keimten nach so vielem vergossenen Blute, so vielen Scheiterhaufen, so vielen Kreuzen der Märtyrer nur mit desto mehr Fruchtbarkeit und Fülle die Gemeinen empor, ward diese Lehre so aufge-

nommen, dass die Aeusserung wider sie jetzt für ebenso frevelhaft gehalten wird, als vormals die Aeusserung dafür, betreten so zahllose Mengen den Pfad, dass mit Verachtung der Reichthümer und Ehren der Welt von Menschen aller Art, die ihr ganzes Leben Gott zu weihen beschlossen haben, ehemals wüste Inseln und Einöden vieler Länder erfüllt werden, wird in grossen und kleinen Städten, in Vesten, in Flecken, in Dörfern und Meierhöfen die Abwendung vom Irdischen und die Zuwendung zu dem Einen wahren Gott so offenbar empfohlen und darnach gestrebt, dass täglich auf dem ganzen Erdkreise das menschliche Geschlecht wie mit vereinter Stimme dem Priester antwortend zuruft, dass es die Herzen empor gerichtet habe zum Herrn; o wer wollte dann zögern und gleichsam noch gähnend vom gestrigen Rausche in getödteten Opferthieren nach den Aussprüchen des göttlichen Willens forschen? Oder wo es Untersuchung der Wahrheit gilt, wer wollte lieber Plato im Munde führen, als das Herz mit der Wahrheit erfüllen?“ Wir verstehen. Wie die christliche Religion, will Augustin sagen, hätte in's Leben eingeführt und verbreitet werden können, eine Religion, die nicht nur nichts Einschmeichelndes hatte für die damalige Welt, sondern mit ihren Lieblingsneigungen und Vorurtheilen im unverkennbarsten Widerstreit sich befand, wie ein so totaler Umschwung im öffentlichen und Privatleben, in der sittlichen und religiösen Richtung in der Menschheit hätte erfolgen können, und zwar durch Werkzeuge, die für Alles eher als dafür geeignet erschienen, diess wäre offenbar ein Räthsel, wenn man dieser Religion und ihrem Stifter nicht eine göttliche Kraft und eine absolute Würde zuerkennen wollte. Alle diese Erscheinungen seien also nur die natürliche Beglaubigung der göttlichen Würde und Wahrheit des Christenthums. Ferner nennt unser Vater die Einheit der Christen im Glauben gegenüber der Zerrissenheit der Philosophien. „Beruht unser Glaube nicht auf der berühmtesten, einstimmigsten und durch das Alterthum begründetsten Aussage der Geschichte?“ Mit Einem Worte: Augustin weist hin auf die wunderbare Entstehung,

Verbreitung, die Geschichte, die Kämpfe, die Ausdehnung, das Leben, die Lehre der Kirche als die würdige Beglaubigung des Christenthums. Wem aber diese Beglaubigung noch nicht hinreicht, der blicke hin, sagt Augustin, auf das Schicksal der Feinde des Christenthums und der christlichen Kirche, die wider ihren Willen für sie zeugen müssen. Sehet die Juden. „Feinde des Christenthums tragen sie die herrlichsten Beweise für die Sache der Christen allenthalben umher. Darum sind sie nicht getödtet, sondern zerstreuet worden, damit, wenn sie schon in ihrem Glauben nichts mehr hatten, was sie selig machen konnte, sie doch jenes im Andenken erhielten, was uns im Glauben bekräftiget. Sie haben die nämlichen Bücher, wie wir; unsere Feinde im Herzen sind sie dennoch Zeugen für uns durch ihre Schriften.“ Sehet die Heiden, sehet die Häretiker. — (Doch hierüber später.)

Das ist die äussere Beglaubigung der absoluten Religion oder des Christenthums. „Im auffallenden Irrthum befinden sich daher Diejenigen, welche wähnen, unser Glaube an Christus beruhe auf gar keinen sinnfälligen Zeichen. Oder wo gibt es augenscheinlichere?“ Einer solchen Beglaubigung nicht glauben, „hiesse entweder die Gottlosigkeit auf's Höchste oder die Anmassung bis an den Rand des Abgrundes treiben. Denn wenn es für die menschlichen Seelen keinen sicherern Weg zur Weisheit und zum Heile gibt, als wo der Glaube sie vorläufig für geistige Anschauung befähiget, was ist Undank in Hinsicht auf die Hülfe und den Beistand Gottes, wenn nicht der freiwillige Widerstand gegen eine Auktorität, welche durch eine so erhabene Wirksamkeit ausgezeichnet ist?“ Verstehen wir aber wohl. Im Grunde ist diese Beglaubigung, diese Auktorität nicht eine äusserliche, sondern liegt in der absoluten Religion selbst, ist ihr natürliches Resultat, ist sie selbst; aber so angesehen ist sie diess nur für die, die bereits innerhalb des Christenthums stehen. Anders erscheint sie denen, die noch draussen sich befinden; was jenen natür-

liches Resultat ist, ist diesen Vorhalle, äusserliche Auktorität, ist auch als solche für sie bestimmt, und muss ihnen dienen, um ihnen zur wahren Religion, die sie nach ihrem Wesen und Inhalte noch nicht kennen, ein sicherer Führer und Wegweiser zu sein. Von diesem Standpunkte aus ist die (eben entwickelte) Beglaubigung eine Auktorität, „welche Gott selbst eingesetzt hat als die zuverlässigste Leiter, auf der wir uns zu ihm emporheben können. Und diese Auktorität nimmt uns mit Beseitigung aller vorläufigen Vernunfterkenntnisse, als welche für unerleuchtete Menschen in ihrer Lauterkeit wenigstens äusserst schwer zu erhalten sind, auf verschiedene Weise (durch Wunder u. s. w.) in Anspruch; freilich bedarf, wer erleuchtet ist, dessen nicht. Allein hienieden handelt es sich darum, erst erleuchtet zu werden, d. h. in die innigste Gemeinschaft mit der Wahrheit zu kommen... Weil aber die menschliche Vernunft nicht leicht erkennen kann, wer weise sei (nicht erleuchtet ist), musste eine Auktorität (Wunder u. s. w.) den sinnlichen Augen vorgehalten werden, durch welche unerleuchtete Menschen weit eher als durch innere Anschauungen dazu gebracht wurden, unter dem Gehorsam des Glaubens ihr Leben und ihre Sitten zu reinigen und auf diese Weise für Vernunfterkenntnisse erst fähig zu werden."

Mit der Nothwendigkeit der Offenbarung und ihrer Beglaubigung fällt endlich zusammen die Nothwendigkeit ihrer Sicherung, und es ergibt sich diess sowohl vom Standpunkt der Menschen als vom Standpunkte Gottes. Vom Standpunkte der Menschen: was hätte es ihnen geholfen, wenn die wahre Religion, einmal geoffenbart, nicht zugleich ihr Gefäss hätte, aus dem sie immer gleich rein und in ursprünglicher Fülle flösse und aus dem Alle gleicherweise wie zu Anfange schöpfen könnten; „es gehört vielmehr zur vollkommenen Seligkeit der Menschen, dass die Wahrheit da gefunden werden könne, wo sowohl für die Untersuchung als Bewahrung derselben die möglichste Sicherheit ist." Vom Standpunkte Gottes: so gewiss Gott die wahre Religion geoffenbart,

so gewiss hat er auch für deren Sicherung gesorgt. Verstehen wir aber wohl: so wenig die Auktorität eine äusserliche ist und sich nur äusserlich zur religiösen Wahrheit verhält, so wenig auch die Sicherung derselben. Vielmehr wie jene in der Sache liegt und aus ihr hervorgeht als ihr natürliches Resultat, so ist, von innen heraus angesehen, die Sicherung der absoluten Wahrheit eine natürliche Folge ihrer selbst. Es liegt im Wesen, in der Kraft der absoluten Religion als absoluter, dass sie sich nicht für einmal setzt und dann wieder aufhebt oder ihre Sache dem Zufall überlässt, sondern als absolute sich *für immer* setzt, d. h. ihre Wahrheit *sichert*, ihr *entsprechendes Gefäss* sich schafft.

Diess Gefäss der Offenbarung ist — *einerseits die Kirche, andrerseits die h. Schrift. Beide* fasst Augustin zusammen. Zur Offenbarung verhalten sich beide so, dass sie eben so sehr Produkte derselben sind, als sie nach der andern Seite zur Bestätigung, Beglaubigung und Sicherung derselben dienen. Sie selbst aber, Kirche und h. Schrift, verhalten sich zu einander als sich *ergänzende Glieder*. Beide auktorisiren sich; die Kirche auktorisirt die Bibel, die Bibel die Kirche. In diesem Sinne hat Augustin seinen berühmten Satz ausgesprochen: „Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich nicht das Ansehen der Kirche hiezu bewegen würde.“ Dieser Satz ist, recht verstanden, *ganz wahr*, und Augustin war weit entfernt, damit ausdrücken zu wollen, dass das Ansehen der Kirche grösser sei, als das des göttlichen Wortes: „es sei *ferne*, setzt er sogleich bei, dass ich dem Evangelium nicht glaubte;“ es ist hier (zunächst gegen die Manichäer) nur das *richtige* Prinzip ausgesprochen gegenüber der Subjektivität, die sich bei jenen geltend machen wollte sowohl in der Annahme der Bestandtheile der h. Schrift, als in deren Erklärung, Auslegung und Anwendung. So wahr dieser Satz ist, so wahr ist aber auch der andere, den Augustin, wie wir später sehen werden, in seinem Kampfe gegen die Donatisten deutlich genug hervorhebt: er würde der Kirche nicht glauben ohne oder gegen die Bibel, oder

der Kirche nicht, die nicht mit der Bibel in ihren Prädikaten übereinstimmte. Wie gesagt, beide auktorisiren sich, sichern sich, normiren sich, beleben sich, befruchten sich. (Siehe weiter unten.)

Bis hieher geht Augustin's Entwickelung von der Wahrheit und ihrer Offenbarung und Beglaubigung. Wie unser Vater zu dieser Anschauung von der Nothwendigkeit der Offenbarung und deren Beglaubigung kam, das hat uns sein Leben gezeigt, in dem er ganz den Gang gegangen ist, den er hier gezeichnet.

Wie hat sich nun, diess ist die weitere Frage, dieser Offenbarung gegenüber der Mensch zu verhalten, wie hat er sie aufzunehmen? — Offenbar muss der Weg zu ihr ihrem Wesen und ihrer Erscheinung entsprechen. Nun ist die Religion etwas Uebersinnliches; also ist das Organ dafür der Glaube. Es liegt diess, wie man sieht, in der Natur der Sache. In übersinnlichen Dingen kann man überhaupt nicht zuvor wissen, ehe man geglaubt hat, sondern erst muss man glauben, ehe man Erkenntniss nnd Erfahrung davon haben kann. So ist es in allen Gebieten, die auf Zutrauen bestehen, so in allen Lebensverhältnissen, die nicht der sinnlichen Anschauung unterliegen. Es ist allerdings eine Voraussetzung, aber ohne diese würde das Leben der Menschen selbst, so weit es auf Zutrauen und Glauben beruht, in seinem tiefsten Grunde erschüttert, es würde öde werden. Augustin führt die Freundschaft an. „Wer nicht glauben will, wird keinen Freund haben können; denn wenn es schändlich ist, etwas zu glauben, so müsste er entweder schändlich handeln, oder aufhören, sowohl selbst Freund zu sein, als einen Freund zu haben, da weder das Eine noch das Andere ohne Glauben an einen Freund bestehen kann. Oder sagt du, dein gutes Gewissen sei Zeuge deiner Aufrichtigkeit? Aber das sind und bleiben Worte; denn niemals kann der Mensch dem Menschen die innersten Falten seines Herzens so aufschliessen, dass er hinein schauen könnte, wie er selbst hinein schauet.... Oder sagst

du: die Gesinnungen eines Andern werden für mich durch seine Worte sichtbar? Nun so magst du allerdings sogar Werke sehen und Worte hören, aber an die Gesinnung, die weder gesehen noch gehört werden kann, musst du doch glauben. Sieh', gegen deine eigenen Worte, nichts glauben zu wollen, als was du siehest, glaubt dein Herz an das Herz eines Andern.... Wie die Freundschaft würden nicht weniger die Bande der Ehe, des Blutes und jeder andern Verwandtschaft gelöst. Jede Liebe und jede Erwiederung derselben wäre unmöglich. Kurz! welch' eine entsetzliche Verwirrung könnte nicht anders als die Folge davon sein, dass man nicht mehr glauben will, was nicht begriffen werden könne. Die innigsten und heiligsten Bande, welche Menschen an Menschen knüpfen, würden durch die Verruchtheit des unbändigsten Uebermuthes zerrissen werden.“ Wenn nun „ohne Glauben an unsichtbare Dinge irdischer Art nicht einmal die menschliche Gesellschaft bestehen kann, weil das Band der Eintracht mangelt, wie viel nothwendiger ist erst der Glaube an göttliche Dinge; und wo dieser Glaube aufhört, wird nicht nur das Band der Freundschaft zwischen Menschen und Menschen, sondern zwischen Gott und den Menschen auf eine Weise zerrissen, welche die verderblichsten Folgen haben wird.“ Der Glaube ist also ganz nothwendig und in der Natur des Gegenstandes, der geglaubt wird, begründet, und weil nothwendig, darum auch vernünftig und um so vernünftiger, wenn man glaubt mit klarem Bewusstsein von der Nothwendigkeit des Glaubens.

Es erscheint aber die Wahrheit der Religion zunächst in der Form der Auktorität. Darum ist auch das Verhältniss der Menschen zu ihr zunächst das des Auktoritätsglaubens. Diese Form des Glaubens ist begründet eben in der Form der Auktorität, in der die Religion an den Menschen herantritt; sie ist aber weiter noch und ganz wesentlich in der Natur und dem Bedürfniss des Menschen begründet, und zwar in doppelter Beziehung, in geistiger und sittlicher, — einmal als Milch, wenn

wir so sagen dürfen, und dann als Zucht; jenes vorzugsweise für die Schwachen, dieses vorzugsweise für die, die sich stark halten, im Ganzen aber beides für beide, nur für die Einen mehr dieses, für die Andern mehr jenes. Betrachten wir nun das. Der Auktoritätsglaube, sagt Augustin, ist eine Art Milch, sofern wir Kinder sind am Verstande, ein Führer, sofern wir blöde Augen haben, unsere Vernunft depravirt ist. Darum ist der Auktoritätsglaube nothwendig, und zwar für Alle, mehr oder weniger, zu Anfang besonders, am nothwendigsten aber für die Schwachen. „Nach Ordnung der Natur verhält es sich stets so beim Lernen, dass die Auktorität den Gründen vorausgeht. Denn solche Gründe möchten schwach erscheinen, welche, nachdem sie schon angeführt wurden, noch Bekräftigung durch Auktorität zu Hülfe nehmen. Da nun die mit Dunkel umfangenen Seelen der Menschen, gewohnt an die Finsterniss, in welcher sie durch ihre Sünden und Laster umnachtet werden, nicht vermögen, der hellen und lautern Wahrheit mit sicherem Blick der Vernunft in's Auge zu schauen: so ward sehr heilsam veranstaltet, dass unserem vor dem Lichte der Wahrheit blinzenden Blicke die Auktorität, wie mit schattenden Zweigen, unserer menschlichen Schwäche schonend, zu Hülfe käme.... Da der geistige Sinn, dem naturgemäss Vernunft und Erkenntnissvermögen inne wohnt, durch gewisse finstere und uralte Laster geschwächt und unvermögend ist, jenem unwandelbaren Lichte auf genussreiche Weise anzuhangen, ja auch den Glanz desselben nur zu ertragen, bis er nicht täglich mehr erneuert und geheilt einer so hocherhabenen Seligkeit fähig wird: musste er erst durch den Glauben belehrt und gereiniget werden... So lange wir daher unter die Zahl unweiser Menschen gehören, andrerseits aber ein vollkommen gutes und frommes Leben nichts destoweniger uns am Herzen liegen soll, und jeglicher Fehler, welcher in Hinsicht auf die heiligeren und erhabeneren Verhältnisse des menschlichen Lebens begangen wird, in dem Maasse sündhafter und gefährlicher ist, in

welchem der Mensch in dieser Beziehung zum Gehorsam und zur Ehrfurcht verpflichtet ist, bleibt uns nichts übrig, als einer bewährten Auktorität zu folgen, damit die Thorheit, so weit sie noch in uns ist, so wenig als möglich wahrnehmbar und gänzliche Befreiung von ihr einmal wirklich werde.“ So ist dieser Auktoritätsglaube für alle nothwendig, mehr oder weniger, besonders aber für die Schwachen. „Wenn es sich in der Religion um nichts Geringeres als die Erkenntniss Gottes vermittelst der Vernunft handelt, glaubst du, dass Alle, oder auch Mehrere, oder nur Wenige jene Lehre zu erfassen im Stande sein werden, durch welche der menschliche Geist zur Erkenntniss Gottes und göttlicher Dinge angeleitet wird? Wenn nun Wenige nur, sollen die Uebrigen, welche die Gabe eines so hellsehenden Geistes nicht empfangen haben, keinen Antheil an der Religion haben, oder sollen sie nicht vielmehr allmählig und stufenweise zur Betrachtung ihrer tiefen Geheimnisse angeleitet werden? Liegt das Letztere nicht durchaus im Wesen der Religion, oder könnten wir glauben, dass irgend ein Mensch, welcher nach so hohen Dingen Verlangen trägt, verlassen oder verworfen werden dürfe?... Ueberhaupt, sagt Augustin, müssen wir viele, selbst zeitliche Dinge, die nicht gesehen werden können, desswegen glauben, damit wir hiedurch fähig werden, ewige Wahrheiten zu schauen, welche wir vorerst nur zu glauben vermögen.“

So ist der Auktoritätsglaube für uns nothwendig in Anbetracht der Schwäche unserer geistigen Sehe; er ist es aber auch als Zucht für unsern verkehrten Willen, als „Arznei.“ Um diess zu verstehen, müssen wir daran erinnern, wie unser Vater Geist und Herz und Willen zusammenfasst, die Vermögen im Menschen nicht abstrakt scheidet. Mit dem verderbten Willen ist ihm, wie wir wissen, auch die verderbte Erkenntniss gegeben und umgekehrt. Hinwiederum, wenn die Erkenntniss sich reinigen soll, muss auch der Wille gereiniget werden, und um so mehr, wenn der Wille die Wurzel, das Grundprinzip im Menschen ist, wenn durch den Willen der

Mensch gefallen, und erst in Folge dieses Falles auch die Vernunft verderbt wurde. Dieser verderbte Wille äusserte sich aber in der Form des Hochmuthes. Hieraus ergibt sich zuerst, dass zu einer reineren Erkenntniss ein reinerer Wille nothwendig ist; sodann dass die Reinheit der Willensrichtung sich äussern muss in der der ersten gegenüberstehenden Form, d. h. in der Demuth. Ist nämlich durch Hochmuth der Mensch gefallen, so ist er zu heilen durch die dieser Grundsünde gegenüberstehende Tugend. „Wo Jemand fiel, eben da muss er gegen den Boden anstreben, um wieder aufzustehen.“ Demuth aber ist nichts anderes, als ein sich freiwilliges Unterwerfen unter eine höhere Auktorität. Darum ist der Auktoritätsglaube die rechte Zucht für den Menschen wie er ist, der wahre Anfang seines Heils, und ganz sittlich; und weit entfernt, dass sich der Mensch dadurch entwürdigte, ist, was ihn in der Regel davon abhält, nur wieder der alte Hochmuth, der ihn gestürzt, die alte Schlange, die ihn verführt; und je geistiger sich Einer dünkt, je sicherer ist's für ihn und je nothwendiger, dass er glaubt. „Wie soll der Mensch jemals zum Ziele gelangen, der kein demüthiges Herz hat und nicht einige wichtige und nothwendige Vorschriften befolgt, um durch ein sittliches Leben vorerst die Seele für die Strahlen des durchaus reinen Lichtes der Wahrheit empfänglich zu machen?... Wer eine zu geringe Meinung von sich hat, soll ermuthiget, wer eine zu hohe, soll gedemüthiget werden, auf dass den ersteren nicht Verzweiflung zu Grunde richte, den zweiten aber zu grosses Selbstvertrauen in's Verderben stürze. Kriechen ja auch die ausgezeichnetsten Geister auf der Erde, wofern Gott sie nicht emporhebt. Er hebet aber nur diejenigen empor, welche demüthig sind.“

Es schliesst, wie man sieht, der Auktoritätsglaube die Zucht des Geistes wie des Willens in sich. Abgesehen von der Zucht, die in dem Auktoritätsglauben liegt, zumal für die, die sich stark dünken, ist er diesen

noch sittliche Pflicht, schon des Beispiels wegen mit Rücksicht auf die Schwachen. Es will, wie man sieht, Augustin über den Rechten der Individualität die Rechte der Allgemeinheit nicht ausser Augen gesetzt sehen. „Was wird es auch denen, die fähiger sind für die Erfassung göttlicher Geheimnisse, verschlagen, wenn sie auf dem nämlichen Wege mit denen, welche vorerst glauben, dahin gelangen? Nichts, sagst du; aber warum sollen sie so lange aufgehalten werden? Desswegen, damit, falls sie auch in der That sich selbst nicht schaden würden, durch ihr Beispiel den Uebrigen sie nicht schädlich werden; denn es gibt Wenige, die von sich denken, wie sie von sich denken sollten."

Endlich aber ist der Auktoritätsglaube in seiner Vernünftigkeit noch begründet in dem Inhalt der Auktorität selbst. Wenn nämlich erwiesen ist, dass für die Menschen als solche ein Auktoritätsglaube nothwendig ist, so handelt es sich dann nur noch um die Beschaffenheit der Auktorität. „Nun vindiziren sich freilich alle Religionen eine Auktorität, der man glauben möchte. Wenn nun aber die Beglaubigung des Christenthums eine solche ist, wie sie keine Religion aufzuweisen hat, (eine absolute), so ist auch nach dieser Seite hin der Auktoritätsglaube als vernünftig gerechtfertigt." Desshalb „verlässt auch die Vernunft, da man berücksichtigt, wem zu glauben sei, die Auktorität nicht ganz."

Augustin hat so nach allen Seiten den Auktoritätsglauben betrachtet und ihn als nothwendig, vernünftig und sittlich gefunden; er hat durch Vernunftgründe überzeugt: „die erste Quelle des Religionsunterrichts könne nicht die Vernunft, sondern nur der Glaube sein." Dieser Glaube glaubt, „wiewohl ohne Einsicht in die Sache," doch nicht ohne Einsicht darin, warum man vorerst glaube, ehe man erkenne. Er glaubt „sogar unter der Voraussetzung, dass die Lehren der Wahrheit durch die Vernunft niemals gründlich und vollständig erkannt werden könnten." Er glaubt nicht gegen die Vernunft; „das thut kein Vernünftiger;" wiewohl Vieles, was von der Vernunft des Einzelnen

nicht begriffen werden kann, darum nicht gegen die Vernunft ist; aber eben so wenig, als gegen die Vernunft ein Vernünftiger, „glaubt ein Christ Etwas gegen die h. Schrift, ein friedliches Glied der Kirche Etwas gegen die Kirche." Es ist daher der Auktoritätsglaube, obwohl ein Auktoritätsglaube, doch darum kein blinder Glaube, eben weil er seine guten Gründe dafür hat, dass er glaubt. Er ist ganz verschieden von dem blossen Meinen. Das Meinen ist eben nichts anderes, als ein grundloses Glauben. Darum sagt Augustin: „Wie die Erkenntniss die Vernunft voraussetzt, der Glaube die Auktorität, so setzt jede blosse Meinung den Irrthum voraus. Viele, die behaupten, man dürfe nicht glauben, was man nicht wisse, wollen dadurch nur ausweichen, des blossen Wahnes, der immer etwas Bedauernswürdiges ist, beschuldigt zu werden." Uebrigens läugne er die Möglichkeit nicht, sagt Augustin, dass man auch durch eine falsche Auktorität getäuscht werden könne, „und es ist allerdings traurig, zur Zeit, wo man die lautere Wahrheit noch nicht zu erkennen vermag, von irgend einer Auktorität betrogen zu werden; aber, setzt er hinzu, noch viel trauriger ist es, von keiner Auktorität sich leiten lassen." —

Der Auktoritätsglaube ist aber nur die erste Stufe unserer religiösen Erkenntniss. Wie die äussere Beglaubigung als die Erscheinung des Wesens der Wahrheit zum Wesen selbst führen soll, zum Kern der Sache, so soll der Auktoritätsglaube zum inneren, lebendigen Glauben führen. „Die wahre Gottesverehrung beruht auf ihrem eigenthümlichen Grunde." Diesen Glauben, „den geistigen und ewigen," unterscheidet Augustin von dem „historischen und zeitlichen." Dieser Glaube glaubt nun nicht mehr um der äusseren Auktorität, sondern um der Sache selbst willen. Von diesem Standpunkte aus „werden uns Dinge, die wir vordem nur der Auktorität folgend glaubten, theils so offenbar, dass deren Gewissheit uns einleuchtet, theils also, dass wir einsehen, wie sie sich so verhalten können, ja so sich verhalten müssen, und dass wir diejenigen bedauern, welche uns, da wir

glaubten (auf die Auktorität hin), lieber höhnen, als glauben wollten mit uns. Denn die Geheimnisse des Glaubens, die hochheilige Menschwerdung, seine Geburt von einer Jungfrau, sein Tod für uns, seine Auferstehung, seine Auffahrt, sein Sitzen zur Rechten des Vaters, die Tilgung der Sünden, der Tag des Gerichts und des Leibes Auferstehung: diese Wahrheiten werden nun nicht nur schlechthin von uns geglaubt, sondern so geglaubt, dass wir zugleich urtheilen, wie würdig sie der dem menschlichen Geschlecht erzeigten Barmherzigkeit des höchsten Gottes seien."

Vom Mittelpunkte dieses Glaubens aus erscheint, was vom Standpunkt des Auktoritätsglaubens aus als äusserliche Beglaubigung erschien, nun als Frucht und natürliches Resultat: die Weissagungen, die Wunder, die Kirche, das Leben der Gläubigen und Alles, was dort unter die Kategorie der äusseren Auktorität fiel.

Der Glaube soll sich aber auch zur Erkenntniss, zum Wissen durch die Gnade Gottes fortentwickeln. Denn dass auch eine Erkenntniss möglich, ist so gewiss, als eine Wahrheit ist, die Gegenstand der Erkenntniss ist. Das Erkennen ist aber vorzugsweise ein Prärogativ des Menschen. Und Augustin will denn auch z. B. die Lehre von der Trinität nicht bloss dem Glauben, sondern auch, wie er selbst sagt, der Erkenntniss nahe bringen.

Unter Erkenntniss begreift nun unser Vater ein inneres Schauen der Wahrheit, die subjektive, intellektuelle Uebereinstimmung mit dem objektiven Gegenstand. Dieses intellektuelle Schauen von Seiten der Menschen hat, wie wir bereits wissen, Grund und Maass in dem Zusammenhang unseres Geistes mit der übersinnlichen Welt. „Die Seele als ein übersinnliches vernünftiges Wesen ist auf eine natürliche Weise mit dem Uebersinnlichen, ja mit dem Unveränderlichen verbunden, und besitzt daher die Fähigkeit, wenn sie sich diesen Dingen zuwendet, das Wahre derselben zu erkennen." Die übersinnliche Welt und der Geist als deren Organ korrespondiren sich „wie das Auge, das sieht, und die sichtbare Welt." Diese Korrespondenz,

zuvor unterbrochen, ist nun wieder hergestellt durch die Offenbarung, und der Einzelne, der an sie glaubt, ist durch deren Vermittlung wieder aufgenommen in den ursprünglichen Zusammenhang. Diese christliche Intelligenz unterscheidet aber Augustin von dem gelehrten Wissen: „Vernunftschlüsse machen diese Wahrheiten nicht; sie finden sie nur.“ Er weist dabei auf seine Mutter hin, die ohne alle gelehrte, sogenannte wissenschaftliche Bildung die tiefsten Gründe der Religion erfasst habe.

Betrachten wir nun diese religiöse Erkenntniss näher. Ihre Momente sind: aus der Vielheit der Welt, in die man verschlagen, aus den trügerischen Erscheinungen des Sinnlichen sich zurückziehen zu dem Einen, sich sammeln durch die Vermittlung Christi zu und in Gott, emporsteigen über alles Geschaffene, Sinnliche, Seelische und Geistige zu dem Urgrunde, der Urvernunft, zu Gott. Augustin hat diess in seiner letzten Unterredung mit seiner Mutter auf's Deutlichste geschildert. Dieses sich Zurückziehen, dieses — in einem mittelalterlichen Ausdrucke zu sprechen — „sich Vereinfachen“ muss aber geschehen eben so sehr nach der Seite der Intuition hin, durch Kontemplation, und Spekulation, als des Willens und Lebens durch Liebe, Askese, Reinigung. Dann erst vernimmt der Geist — Gottes Geist, und Gottes Geist findet dann seine Stätte im Menschengeist. Augustin nennt es ein Wohnen und Wachsen Gottes im Menschen und ein Wachsen des Menschen in Gott hinein. „Möge Gott in dir wachsen, der immer vollkommen ist, möge er wachsen in dir. Denn je mehr du Gott erkennest und je mehr du ihn fassest, scheint Gott in dir zu wachsen. Er selbst aber wächst nicht, sondern ist immer vollkommen. Du erkanntest ihn gestern mässig, du erkennst ihn heute reicher; du wirst ihn noch reicher erkennen. Das Licht Gottes selbst wächst in dir.“ Wie schön und wahr, und doch wie so fern von allem Pantheismus! Augustin gibt ein Bild: wie wenn Einem die Augen geheilt würden aus voriger Blindheit, und er nun anfangen würde, ein wenig Licht zu sehen, und am zweiten Tage schon mehr, und am dritten

wieder mehr; es käme ihm vor, das Licht selbst nähme zu, und das Licht sei doch vollkommen, sei es, dass er es sehe oder nicht: so sei es auch mit dem inneren Menschen. Dieses innere Vernehmen Gottes, Wissen im Innern, dieses höhere Wissen, diese „Palme des Sieges" wird aber nicht denen gereicht, welche die Wahrheit draussen suchen. Von den zeitlichen Dingen müssen wir zurückkehren zu den ewigen, den alten Menschen umbilden in den neuen. „Schweife nicht aus dir heraus, o Mensch, kehre in dich selbst zurück; im innern Menschen wohnt die Wahrheit, und findest du deine Natur wandelbar, so schwinge dich über dich selbst hinaus. Dorthin strebe, wo selbst das Licht der Vernunft angezündet wird... Suche die Wahrheit in der Stille und Musse des Geistes. Nicht trägen Müssiggang mein' ich, sondern Musse zum Nachsinnen, ungestört durch Bilder in Raum und in der Zeit. Denn diese schwellenden und flüchtigen Erscheinungen erlauben nicht zu erschauen die immer gleiche Einheit. Orte bieten uns Gegenstände an, dass wir sie lieben mögen, Zeiten entziehen uns, was wir lieben; dann lassen sie einen Schwarm von Erscheinungen in unserer Seele zurück, durch welche die Begierde von einem Gegenstande zum andern getrieben wird. Unruhig und mühselig wird dann das Herz, vergebens wünschend, das zu besitzen, wovon es besessen wird. Darum wird es zur Musse gerufen, auf dass es Dinge nicht liebe, welche nicht ohne Beschwerde können geliebt werden. Dann wird es herrschen über sie, wird nicht von ihnen besessen werden, sondern sie besitzen... Suche die Wahrheit in der Einheit des Herzens, nicht im Raume, aber mit Liebe, auf dass der innere Mensch selbst mit seinem Bewohner, nicht in niederer und fleischlicher, sondern in höchster und geistiger Lust übereinstimme.... Bei Gott ist der Mensch, wenn seine Einsicht lauter ist und er das, was er einsieht, mit ganzer Liebe liebt.... Gott lieben ist Gott erkennen.... Die verderbten Sitten sind es, die uns vom Vaterland zurückreissen.... Je reiner das Gemüth von jeglicher Unlauterkeit ist, desto fähiger ist es, das Wahre zu schauen." So spricht Augustin. Hier, auf diesem

Höhepunkte, sieht der Christ Alles in der ursprünglichen Einheit; ja „er wird dann selbst, so sehr er das vermag, das Gesetz selbst, nach welchem er Alles richtet, und über welches Keiner richten kann" (s. das System).

Betrachten wir nun den innern Glauben und diese Erkenntniss, wie sie Augustin entwickelt, so müssen wir vorerst bekennen, dass beide gewissermassen zusammenfallen. Unser Kirchenvater hat den Begriff des inneren Glaubens seltener entwickelt: entweder nur den Auktoritätsglauben oder die Erkenntniss. Was er aber Erkenntniss nennt, ist jene intuitive; eine Erkenntniss, welche auf der durch Reinigung des Gemüths und Abstraktion des Geistes von der Zerstreuung der Welt gebildeten inneren Anschauung des Ewigen beruht. Man sieht: diese Erkenntniss fasst die Kontemplation und die Mystik in sich, ohne gerade die Dialektik auszuschliessen. Dieser Begriff der Erkenntniss beruht, es ist unverkennbar, auf platonischer und neuplatonischer Anschauung, auf der Lehre von den Ideen, die in unserem Geiste liegen und uns wesentlich inne wohnen. Diese platonische Anschauung hat er aber ihrer platonischen Hülle — der Wiedererinnerung — entkleidet. —

Es bleibt uns noch übrig, das Verhältniss von Glauben und Erkenntniss in's Auge zu fassen. Denn es ist ein Verhältniss, und zwar, wie Augustin sagt, ein Stufengang in dem Verhältniss beider, ein von Gott zum Heile und zur Erziehung der Menschen so geordneter. So gewiss nämlich der Glaube fortschreiten soll zum Wissen, so gewiss setzt die religiöse Erkenntniss den Glauben voraus: „Es muss der Glaube dem Wissen vorangehen." Kein religiöses Wissen ohne Glauben. „Wenn ihr nicht glaubet, werdet ihr nicht erkennen." Der Auktoritätsglaube verhält sich zum Wissen als dessen Vorstufe, dessen pädagogische Bedingung in doppelter Beziehung, in sittlicher und intellektueller. Der Auktoritätsglaube, wie wir sahen, ist nicht blos Milch, sondern auch Zucht und fasst in sich eine Unterwerfung des ganzen Menschen unter die heilige Gewalt der göttlichen Auktorität, hat also ein dieser Auktorität

entsprechendes Leben zur Folge. So reinigt er eben so sehr den Willen, als er den Schwachen stützt und ihm eine Stufe ist für Höheres. Augustin sagt diess deutlich. „Wandelnd in dem, wozu wir gekommen sind, werden wir auch dahin gelangen, wo wir noch nicht sind. Bevor wir jene Wahrheit, die nur mit reinem Geiste geschaut wird, zu betrachten vermögen, müssen wir uns durch den Glauben vorläufig für künftige höhere Erleuchtung aus Gott empfänglich und würdig machen.... Der (Auktoritäts) Glaube nähret die Kleinen, welche noch gleichsam in der Wiege zeitlicher Dinge sind, mit Milch, und wir wandern durch den Glauben, noch nicht in der Anschauung. Wenn wir aber nicht im Glauben wandeln, so können wir nicht zur Anschauung gelangen, die nicht vorübergeht, sondern bleibt, indem wir vermittelst der geläuterten Vernunft der Wahrheit anhangen.“ Und: „Der Anfang der wahren Religion ist allezeit ehrfurchtsvolle Unterwerfung unter irgend eine Auktorität, und zur wahren Religion gelangt keiner ohne vorläufigen Glauben an das, was jeder erst später durch ein Leben nach den Grundsätzen dieses Glaubens zu erfassen und zu ergreifen tüchtig und würdig wird.... Im Gegensatze gegen die, denen unser Glauben missfällt, bin ich der Ueberzeugung, dass man ohne Einsicht in die Sache glauben soll, und halte dafür, dass ein solcher Glaube nicht nur der sicherste Weg zur Vernunfterkenntniss und zugleich das erspriesslichste Mittel, die Seele zur Aufnahme für Samenkörner der Wahrheit zu befähigen, sondern auch die einzige Bedingung sei, durch welche die Wiedergenesung kranker Seelen möglich ist.“ Umgekehrt aber „durch Anschauung der Wahrheit das Gemüth reinigen wollen, statt durch vorläufige Reinigung des Gemüthes für die Anschauung der Wahrheit tüchtig zu werden, ist ganz gewiss ein verkehrtes und ordnungswidriges Unternehmen.“

Diesen Stufengang nennt Augustin „eine Arzenei der Seele, welche durch göttliche Vorsehung und nicht auszusprechende Güte dargereichet wird und nach Stufen ver-

schieden ist," und er findet sie „vollkommen schön." „Die Auktorität heischet den Glauben und bereitet den Menschen vor auf die Vernunft; die Vernunft leitet zum Verständniss. Weil wir aber in's Zeitliche verschlagen worden, und Liebe zu ihm uns den Zugang zum Ewigen wehrt, so ist auch eine zeitliche Arzenei, welche nicht Wissende sondern Glaubende zum Heile ruft, die erste, nicht ihrer Natur oder Trefflichkeit nach die erste, sondern nach Ordnung der Zeit.... Solchen äusserlichen Zeichen müssen Kinder nothwendig anhängen, fast nothwendig auch Jünglinge. Mit fortschreitendem Alter hört diese Nothwendigkeit auf."

Augustin hatte Gelegenheit gehabt, hierüber seine Erfahrungen zu machen in seinem Verhältniss zu den Manichäern, die den formalen Satz aufgestellt, dass man nichts glauben solle, als wovon man die Einsicht habe. Er hatte diesen verkehrten Satz lange Zeit selbst auch geglaubt, endlich aber durchschaut, und die ganze bisherige Entwickelung ist grossentheils das Resultat seiner im Gegensatz zu dieser manichäischen Behauptung gewonnenen Einsicht und Lebenserfahrung.

So gewiss aber die religiöse Erkenntniss den Glauben voraussetzt, so gewiss soll der Glaube auch fortschreiten zur Erkenntniss. Verstehen wir wohl: nicht dass in der religiösen Erkenntniss der Glaube ausgeschlossen wäre; es verlöre ja sonst die Erkenntniss ihren Inhalt wie ihr Leben, sie würde eben so sehr eine inhaltlose als eine äusserliche, todte, abstrakte werden. Darum sagt Augustin: „Jeder, welcher erkennet, glaubet auch, wiewohl nicht Jeder, welcher glaubet, erkennet." Uebrigens unterscheidet Augustin dieses wahre Erkennen vom reinen Denken, das, noch ohne allen substanziellen Inhalt, wie für so auch gegen den Glauben sein kann. Und in dieser Beziehung sagt er: „Nicht zwar Jeder, welcher denkt, glaubt, zumal sehr Viele durch ihr Denken den Glauben auflösen wollen; jedoch Jeder, welcher glaubt, denkt, und glaubend denkt und denkend glaubt er." Wie übrigens das Glauben sich zum

Wissen entwickeln solle, spricht er oft genug aus. „Ferne sei es, dass Gott das in uns hasste, worin er uns den Vorzug anerschaffen hat vor allen übrigen Geschöpfen der Erde. Ferne, sage ich, sei es, dass wir desshalb glauben sollen, damit wir keine Vernunft annehmen oder suchen sollen, da wir auch nicht glauben könnten, wenn wir keine vernünftige Seele hätten.... Wenn es vernünftig ist, dass in hohen Dingen, die noch nicht erfasst werden können, der Glaube der Erkenntniss vorangeht, so geht ohne Zweifel doch immer etwas Vernunft, welche hiezu bestimmt, dem Glauben voran.“ Wir verstehen. Ist im Glauben selbst, d. h. darin, dass man glaubt, schon Vernunft (s. oben), um wie vielmehr soll nun die Erkenntniss auf den Glauben folgen, der Glaube zur Erkenntniss reifen; oder wie Augustinus in seiner Antwort an Consentius sagt: „was wir festhalten in der Sicherheit des Glaubens, soll auch durch das Licht der Vernunft anschaulich gemacht werden.“

Diese vernünftige Erkenntniss ist der Höhepunkt. Zu dieser inneren Erkenntniss sich zu erheben, wird jedoch immer, wie unser Vater sagt, das Werk „nur Weniger“ sein. Auch wird sie immer Stückwerk bleiben, selbst in den Besseren. „Was übrigens Gott gewollt hat, dass wir nicht wissen, das last uns gerne nicht wissen.“

In dieser Art hat Augustin Glauben und Wissen auseinanderzuhalten, mit einander zu versöhnen, kurz, jedem sein eigenthümliches Recht angedeihen zu lassen versucht. Unbestreitbar ist diess einer der Punkte, durch dessen Entwickelung er grossen Einfluss auf die spätere Theologie, besonders auch des Mittelalters, ausgeübt hat. Sein Satz: der Glaube müsse dem Wissen vorangehen, wurde maassgebend, und auch in der neueren und neuesten Entwickelung der Theologie ist man wieder zurückgekommen auf ihn als einen Satz, der eben so sehr von einer klaren Einsicht in das Gebiet der Religion als von einer gründlichen religiösen Lebenserfahrung zeuge. —

Diess ist im Wesentlichen und im Zusammenhang Augustin's Grundansicht über Vernunft und Offenbarung, Glauben und Erkennen. Hieraus ergibt sich ganz von selbst, wie er über Philosophie und Philosophiren und über ihr Verhältniss zur Offenbarung und zum Glauben denken musste. Wir haben auch schon oben eine Andeutung darüber gemacht. Da ist nun freilich wieder zu bemerken, dass unser Vater nicht von Anfang seiner Bekehrung an gleich dieselbe Grundanschauung gehabt. Er war auch in diesem Punkte, wie in manchem andern, in einer Entwickelung begriffen, und musste verschiedene Stadien durchlaufen, ehe er zu einer durchgebildeten Ueberzeugung gelangte. Oder vielmehr: seine Anschauung nach dieser Seite konnte sich nur im Zusammenhang mit den andern Punkten, mit denen sie in Verbindung stand, z. B. mit Offenbarung, Glauben u. s. w., weiter ausbilden. In der ersten Zeit nach seiner Bekehrung war er noch voll hoher Gedanken von der Philosophie. In diese Zeit fallen seine meisten philosophischen Schriften. Wir wissen aus seinem Leben, dass das Studium der Platoniker seiner Bekehrung voranging, und dass der ideale Zug, der durch diese Philosophie geht, einen heilsamen Einfluss auf ihn ausübte im Gegensatz zu der sinnlichen Richtung des Manichäismus, der seiner eigenen Denkart entsprach. Augustin ist, wie gesagt, voll vom Lobe der Vernunft und darum auch der Philosophie, besonders auch der platonischen, deren Logos-Ideen ihn besonders anzogen. Wir dürfen wohl sagen, ohne der Philosophie zu nahe treten zu wollen, er stellt sie anfangs zu hoch, einseitig hoch. Aber es ist das der natürliche Gang, es liegt gewissermassen in der Natur der Sache, dass, ehe eine allgemeine, umfassende Totalanschauung sich ausgebildet hat, ein einzelner Punkt, zumal, wenn von ihm aus ein wohlthätiger Impuls ausgegangen ist, besonders hervorspringt und darin hervorgehoben wird. Kömmt dann die Reihe auch an die andern Punkte, so tritt jeder von ihnen, je mehrere durchgearbeitet werden, in das rechte gegenseitige Verhältniss zurück; jeder wird auf sein Maass zurückgeführt, und je allgemeiner, universeller eine Ueberzeugung

wird, je mehr verliert ein Punkt in diesem allgemeinen System seine Einseitigkeit, weil nun eingereiht und eingeordnet in den Organismus des Ganzen. So ging es auch mit Augustin. Als er, wenn wir so sagen dürfen, in der Periode der Philosophie, immerhin aber einer christlichen, wenigstens darnach ringenden stand, war ihm Offenbarung, Glaube, und Aehnliches noch nicht allseitig klar. Als er nun einen dieser Punkte nach dem andern sich verarbeitete, wurde es anders mit seiner Ansicht von der Philosophie. Wir sehen, es ist diess ein natürlicher, ein nothwendiger, ein vernünftiger Gang. Von äusserlicher Betrachtung ausgehend hat man nun freilich unserem Vater Vorwürfe gemacht, dass er mit den Jahren immer mehr sich verengt habe, immer abgeschlossener, feindseliger gegen jede Forschung und Philosophie geworden sei. Es ist wahr, er ist gehaltener, geschlossener geworden, auch abgeneigter dem, was die Welt Philosophiren nennt, aber er ist es geworden im Interesse der konkreten Offenbarung, im Interesse der realen Wahrheit. Es war die Entwickelung des Jünglings, der sich an grossen Worten und idealen Abstraktionen erfreut, zu dem Manne, der nur Wahrheit, baare Wahrheit und Realität will. Wer seine Schriften kennt und den Gang derselben, weiss das. Wahr ist es: man findet in den späteren allerdings nicht mehr jene allgemeine, formale, philosophische Richtung, aber einen desto tieferen, konkreteren Geist. Das Erkennen blieb ihm übrigens stets das Höchste, und diese Erkenntniss nennt er zuweilen auch noch Philosophie; aber er unterscheidet sie von der, die man gemeinhin Philosophie nennt: jene ist ihm nicht verschieden von der Offenbarung, sie ist vielmehr auf die Offenbarung basirt. Wir sprechen nun aber nicht von ihr; wir sprechen von der Philosophie, sofern sie das blosse Resultat der Bewegung und Thätigkeit der subjektiven, einzelnen Menschenvernunft ist.

Was Augustin von dieser letzteren Philosophie gehalten hat, und wie er sie zur Offenbarung, zum Glauben und zur wahren Erkenntniss gesetzt, diess eben haben wir noch in's Auge zu fassen. Da ist nun gleich zu bemerken, dass

sein Urtheil hierüber das natürliche Resultat seiner Ansicht von der Vernunft und ihrem Verhältniss zur Offenbarung ist. Die Philosophie ist die Tochter der Vernunft und theilt deren Vorzüge und Mängel, deren Licht und Schatten; sie ist, wie wir oben bemerkten, ein Versuch der Vernunft, und der letzte, grossartigste, darum noch über den alten Volksreligionen, um auf den Trümmern derselben, von sich aus und durch sich zur ewigen, absoluten Wahrheit vorzudringen und sie zu erfassen. So fasst sie Augustin.

Diese Vernunft nun ist die Mutter der Philosophie. Wie die Mutter, so die Tochter. Die Philosophie hat Wahrheiten geahnt, zu Tage gefördert, und wie sollte sie nicht? — da ja die Mutter, die sie geboren, die Vernunft, wenn auch subjektive, depravirte, doch immer noch Vernunft ist und noch einigen Zusammenhang hat mit der ewigen Vernunft, noch einige Spuren derselben in ihr trägt. „Sie sieht einigermassen und wie durch Beschattung, wohin zu streben.“ Und „irrten die Philosophen auch auf mannigfaltige Weise, so hielt sie dennoch das natürliche Licht ab, sich ganz vom Wege der Wahrheit zu entfernen.“ Aber auch diese Wahrheiten ahnten und fanden die Philosophen nur, sofern ihre Vernunft mit der allgemeinen Vernunft im Einklange war, also nicht aus sich selbst, sondern „sofern Gott ihnen beistand.“ Weil aber — wenn auch Vernunft — doch immer die subjektive und depravirte Menschenvernunft die Mutter dieser Philosophie ist, darum tragen ihre Resultate auch diesen Stempel. Daher nämlich kommt es, dass selbst das Wahre, das sie zu Tage förderten, nicht in der wahren Form als solcher, nicht in der ursprünglichen Auktorität, die ihm zukommt, erscheint, sondern als Menschenwerk; und dass es eben darum auch nicht seine Macht, die es haben sollte, über die Menschen hat; daher, dass dieses Wahre vereinzelt nur, und nicht in der rechten Stellung vorkommt; daher, dass mit dem Wahren selbst stets Falsches vermischt ist, jenes Element nämlich, das der Mensch aus seinem Eigenen dazuthut. Daher ferner der Mangel an Einheit in den Philosophien; gleichwie

die Vernunft, ihre Mutter, in sich selbst zerrissen ist, sind auch in ihnen „so entgegengesetzte Meinungen, dass sie sich gegenseitig ausschlossen, die Jünger die Meister, ja von einander selbst in ihren Behauptungen abwichen.“ Daher dieser Widerspruch „zwischen dem, was sie öffentlich annehmen und was sie geheim lehren, zwischen Religion und Philosophie, so dass sie etwas Anderes mit dem Volke in die Religion aufnehmen, etwas Anderes unter Anhörung eben dieses Volkes als eigne Lehre behaupten.“

Woher das? ruft Augustin aus. Es ist immer der Eine Grund. Die Philosophie ist das Resultat der subjektiven, einzelnen, ihre eigenen Wege gehenden Vernunft. Oder, „wie kam es, dass die Philosophen, die, wie es scheinen will, in ihren Studien einzig darauf ausgingen, den Weg zu finden, wie sie leben sollten, um die Glückseligkeit zu erlangen, sogar von einander abwichen? Kam's nicht daher, dass sie diesen Weg als Menschen mit menschlichen Sinnen und durch menschliche Schlüsse suchten? Denn sei es auch, dass Einer oder der Andere, von der Eitelkeit angetrieben, weiser und scharfsinniger als der Andere zu scheinen, der Meinung eines Andern nicht beistimmte, sondern der Erfinder eines eigenen Lehrgebäudes sein wollte: so muss man doch zugeben, dass die Liebe zur Wahrheit Manche und vielleicht die Meisten von ihren Lehrern oder Mitjüngern losriss und dass sie für jenes stritten, das sie für Wahrheit hielten, ob die Sache selbst Wahrheit war oder nicht. Was thut oder wohin richtet und wendet sich die menschliche Unglückseligkeit, um zur Seligkeit zu gelangen, wenn das göttliche Ansehen sie nicht führt?“ Wir sehen, Augustin schliesst Fürwitz, Eitelkeit, Stolz u. dgl. durchaus nicht aus von den Gründen, wesswegen die Philosophie so unvollkommen sei; aber alle diese Gründe sind ihm sekundärer Art, sind ihm nicht der letzte, der tiefste, der wesentliche Grund, der alle anderen in sich schliesst und hervortreibt. Dieser letzte Grund ist die Beschaffenheit der Menschenvernunft selbst als subjektiver, in ihrem Unterschiede von

der objektiven, ewigen, sich selbst gleichen. Eben in dieser Vernunft, als einer subjektiven, liegt denn auch das Weitere, was man anführt, er selbst auch anführt, was aber nur nicht das Prinzip sondern die Folge ist; es liegt in ihr nämlich, nach der Seite des Willens, die selbstsüchtige Richtung im Forschen als: Stolz, Fürwitz und dergl. Es liegt ja, wie schon öfters bemerkt, durchaus im System Augustin's, wie überhaupt der meisten Kirchenväter, die intellektuelle und sittliche Seite nie abstrakt zu scheiden, sondern sie in einer Wurzel zu erfassen und aus einer hervorgehen zu lassen. Darum ist eben mit der Einzelnvernunft als solcher, sofern sie und eben weil sie diess ist, nothwendig und wesentlich auch die subjektive, selbstsüchtige Richtung des Willens verbunden, und von dem Stolze der Philosophen und ihrer Eitelkeit, besonders der griechischen, „die schon lange von dem Kitzel des Wortstreits gestachelt worden, weil sie gieriger nach dem Streite als nach der Wahrheit waren," weiss Augustin viel zu sagen und zu klagen. Und fassen wir nun Licht und Schatten der Philosophie noch einmal ins Auge und drängen wir das Resultat in einige Hauptpunkte zusammen, so könnte man die Philosophie nach ihrer Lichtseite als die „disjecta membra poëtæ" bezeichnen; ihre Schattenseite aber, theilweise in der Lichtseite enthalten, bestände in den Hauptpunkten: für's Erste, dass sie nicht den vollen Inhalt hat, ja sogar einen gemischten, ja auch einen falschen; dann, dass sie, wenn einen guten Inhalt, diesen nicht in der rechten Form hat, nicht mit der Auktorität hat, welche der Wahrheit als solcher vor aller Welt zukommen sollte, sondern in der Form von Menschenerfindung; endlich, dass sie zum Ziel nicht den rechten Weg hat, der ein Weg der Demuth, der Weg des Christenthums ist. „Sie suchen die Wahrheit, aber nicht auf fromme Weise; sie wollen sich nicht beugen unter Christus."

Diess ist, können wir sagen, Augustin's Ansicht über Philosophie aus der Zeit seiner männlichen Reife.

Historisch hat sich unser Vater am meisten zur platonischen Philosophie hingezogen gefühlt. Plato ist ihm

der höchste Philosoph. Pythagoras war ein Naturphilosoph, Sokrates „der erste, der die gesammte Philosophie auf die Besserung und Ordnung der Sitten lenkte, während vor ihm alle andern ihren grössten Fleiss blos auf die Erforschung der Natur verwendet hatten.“ Beide, den Pythagoras und Sokrates, hat Plato in einer höheren Einheit vereinigt „und dadurch die Philosophie zu ihrer Vollendung geführt.“ Was den Augustin an Plato und den Philosophen der platonischen und neuplatonischen Schule vor Allem anzog, war die Idealität, vermöge deren sie über alles Materielle und Sichtbare das Geistige setzten, und über alles Subjektiv-Geistige sich erhoben zu Gott, als dem Urgrunde alles Seins und dem Urgeiste zugleich. Hiedurch sieht Augustin die ganze Philosophie nach ihren drei Theilen, in die sie Plato eingetheilt, als: Naturlehre, Vernunftlehre und Sittenlehre, restaurirt oder vielmehr erst recht begründet. Und zwar die Naturlehre: „sofern sie lehrten, dass kein Körper Gott sei, wesshalb sie auch alle Körper überstiegen, Gott zu suchen. Dessgleichen sahen sie auch, dass, was immer wandelbar ist, nicht Gott sei, und überstiegen daher auch jegliche Seele und alle wandelbaren Geister, den höchsten Gott zu suchen. Dann sahen sie ferner, dass jegliche Gestalt wandelbarer Dinge, wodurch sie sind und was immer sie sind, nur von Demjenigen sein könne, der wahrhaftig, weil auf unwandelbare Weise, ist, er selbst aber von Niemand habe können erschaffen werden.“ Die Vernunftlehre aber: „sofern sie das Sinnliche von dem Geistigen schieden und weder den Sinnen benahmen, was sie vermögen, noch auch ihnen mehr gaben, als sie vermögen, vielmehr die geistigen Begriffe aus dem Geiste ableiteten, das Licht des Geistes aber, wodurch wir Alles lernen, Gott selbst nannten, der alle Dinge erschaffen hat.“ Die Sittenlehre: „sofern sie das höchste Gut darein setzten, nach der Tugend zu leben, derjenige aber allein zu Tugenden gelangen könne, der Gott erkenne und ihn nachahme, ohne welches nicht möglich sei, glückselig zu leben. Daher Philosophiren nichts Anderes sei, als Gott lieben.“

Im Bisherigen hat Augustin seine Gründe dargelegt, warum er die Platoniker, „oder wer immer solche Ansichten unter den Heiden hatte," allen Andern vorzog. „Während nämlich alle Anderen ihren Verstand und ihre Studien dahin richteten, wie sie die natürlichen Ursachen der Dinge auffänden und die Regel erkundeten, zu lernen und zu leben, haben diese, alsbald sie Gott erkannten, auch in ihm den Ursprung des Weltalls, das Licht der Wahrheit und den Quell der Glückseligkeit erkannt." — Sicherlich ist es ein edler, ein ächt christlicher Grund, wesshalb Augustin diese Platoniker so hoch hält. Ihm ist Gott das Erste und Letzte, alles Andere nur um Gottes willen! Und von diesem Leben glaubt er im Platonismus Etwas zu spüren. Darum ist diese Philosophie ihm unter allen Philosophien die liebste. Und man kann nicht verkennen, welchen Einfluss der Platonismus auf ihn ausgeübt, besonders auch in der Vernunftlehre, in der Lehre von den Ideen, wenn sie auch modificirt wurden von ihm. Er sagt geradezu: Niemand stehe den Christen näher als die Platoniker, sie seien in manchen Punkten „Eins mit ihnen;" ja einmal geht er so weit, sich auszusprechen, „mit Veränderung weniger Worte und Sprüche würden diese alten Weisen, wenn sie noch jetzt lebten, Christen werden, wie auch die meisten Platoniker dieser neueren Zeit es geworden." — Er kann nicht umhin, sich über den Ursprung dieser Verwandtschaft zu fragen. Da meint er nun das Einemal, Plato habe aus den h. Büchern geschöpft. Er will, wie man sieht, auf äusserlichem Wege den platonischen Idealismus ableiten und verstehen. Wenn er auch in der Art, wie er diese Ableitung geschichtlich nachzuweisen suchte, später sich korrigirte, so wirft er die historische Verbindung doch nicht von sich. Indessen vergisst er doch eben so wenig, hinzuweisen auf die ursprüngliche Gottesoffenbarung in den Menschen, auf das Wort des Apostels: „denn das Wissen, dass Gott sei, ist ihnen kund; Gott hat es ihnen kund gethan" u. s. w.

Was nun die angeführten Aeusserungen betrifft über die Verwandtschaft des Platonismus und des Christenthums,

so muss man sagen: sie enthalten allerdings etwas Wahres, aber auch eben so viel Schiefes, und stammen aus jener ersten Zeit, in der Augustin den Inhalt des Christenthums noch nicht vollständig und in seinem ganz eigenthümlichen Gehalt erfasst hatte. Sie sind Belege für das, was wir oben gesagt. Die hohe Seite des Platonismus, besonders auch des Neuplatonismus, überhaupt jedes verwandten idealen Systems, hat Augustin indessen nie verkannt; aber je länger je mehr hat er auch ihre Mängel und Irrthümer entdeckt und offen ausgesprochen. Es ist denn doch nicht der christliche Monotheismus, der sich dort kund thut, unser Vater kann sich das nicht bergen. Bei aller Richtung auf das Eine, Geistige doch wieder Götterlehre und Götterdienst auf der einen Seite, auf der andern Pantheismus, aber kein wahrhafter lebendiger Gott; und so fand er das alte Wort des Paulus bestätigt, „dass auch die Weisesten in ihrem Dichten eitel geworden seien.“ Darum, so hoch er auch den Plato stellt unter den Heiden — weder einem Propheten, noch einem Apostel, noch sonst einem Christen, nicht einmal dem Geringsten unter den Christen mag er an die Seite gestellt werden.

So denkt A. über Philosophie. Es mag uns vergönnt sein, noch das Verhältniss der Offenbarung zu der Philosophie, wie er es sich dachte, zu berühren. Die Offenbarung ist, wie A. sagt, von der absoluten Vernunft nicht verschieden; darum, was immer die subjektive Vernunft noch Wahres weiss und hat aus der Theilnahme an der ewigen, das enthält auch die Offenbarung und muss sie enthalten; aber, — und diess ist das Erste, — die Offenbarung enthält es nicht in der Form menschlichen Denkens, sondern in der ihr entsprechenden Form göttlicher Auktorität und dadurch erst in der den Menschen Achtung gebietenden und gesetzgeberischen Weise. „Was immer unter so vielem Falschen und Irrigen die Philosophen Wahres schauen konnten und durch mühsame Erörterungen die Menschen zu überzeugen strebten, z. B. dass Gott diese Welt erschuf und sie durch eine höchst weise Vorsehung regiert, was immer sie Gutes von der

Ehrbarkeit der Tugend, von der Liebe zum Vaterland, von der Treue der Freundschaft, von einem sittlichen Leben und andern Dingen lehren mochten, wiewohl sie nicht wussten, auf welches Ziel und in welcher Weise sie es auf dasselbe zurückführen sollten: diess Alles ward dem Volke der Stadt Gottes durch göttliche Stimmen, wenn gleich durch Menschen befohlen, nicht durch streitige Beweise angerathen, auf dass, wer immer diese Lehren erkennte, sich fürchtete, nicht die Erfindungen des menschlichen Verstandes, sondern die Aussprüche Gottes zu verachten.“ Diess ist das Erste. — Was ferner die Philosophie nur ahnungsweise, dunkel hat, gibt das Christenthum im vollen Glanze der Wahrheit. Augustin weist hier besonders auf den Logosbegriff der Platoniker — eine Ahnung von dem Gottessohne, aber erst in Christo rechte Wahrheit. „Laut sprichst du, sagt diessfalls unser Vater zu Porphyrius dem Neuplatoniker, von dem Vater und dem Sohne desselben, den du die väterliche Erkenntnisskraft oder seinen Sinn nennst, und von Einem, der zwischen beiden in der Mitte ist und unter welchem, wie wir erachten, du den s. Geist verstehest; diese aber nennst du, nach eurer Weise, drei Götter. Wendest du aber auch hier unrichtige Worte an, so hast du doch eine Ahnung. Allein nimmer wollt ihr die Menschwerdung des unwandelbaren Sohnes Gottes erkennen, wodurch wir erlöst werden. Ihr seht also einigermassen, aber nur von fern und mit verfinsterten Augen das Vaterland, wo wir bleiben werden; doch wandelt ihr nicht auf dem Wege, der dahin führt.“ Aber nicht blos hat die geoffenbarte Religion das Wahre, was jene hat und ahnt, und hat es heller und klarer, sondern sie hat es auch ohne alle Beimischung von Falschem, sie hat nur das Wahre; endlich hat sie auch das Wahre, wovon jene nichts hat, und das man sonst nirgends findet. „Der Mensch kann aus der Wissenschaft der göttlichen Bücher erlernen, was nur sein kann. Ist es schädlich, findet er es darinnen verdammt; ist es nützlich, findet er es ebenfalls. Und nachdem

er Alles da gefunden, was er sonst Nützliches erlernt hat, so wird er noch weit mehr im Ueberfluss finden, was sonst nirgends, und dazu in wundersamer Höhe und wundersamer Einfalt!" Wie endlich die Philosophien und ihre Bekenner in sich zerrissen sind, so ist die Offenbarung und sind ihre Träger in sich Eins, und ist eine Einheit zwischen Glauben und Wissen, zwischen Religion und Spekulation, nicht wie bei den Heiden eine Verschiedenheit, die sich aufhebt, eine Zerrissenheit, die auf einen unheilbaren Bruch und Widerspruch weist. „Sähen wir auch nur diese Eine Krankheit durch das Christenthum geheilt, so dürfte keiner läugnen, dass es unaussprechlichen Lobes würdig sei." —

So verhält sich die Offenbarung zur Philosophie; so steht der Christ zur letzteren. Man kann sagen, erst vom Standpunkte des Christenthums aus ist eine freie Würdigung der Philosophie möglich und erst der Christ weiss sie aufzufassen in ihrer rechten Stellung, nach ihrer wahren und falschen Seite; noch mehr: alles Wahre und Gute der weltlichen Wissenschaft findet erst im Christenthum nnd durch dasselbe sein Licht, seine rechte Stellung, Bedeutung und Anwendung. Darum soll der Christ die Wahrheit, wo er sie findet, anerkennen und aufnehmen und anwenden im rechten Geiste und zu rechtem Gebrauche, und ihre Güter als sein eigenes Reich in Anspruch nehmen. Ueberaus schön sagt diess Augustin, wie in Betreff der Philosophie, so in Bezug auf die Wissenschaften überhaupt. „Was die Weltweisen, z. B. die Platoniker, bemerkt er, Wahres und dem Glauben Gemässes gelehrt, das hat der Christ nicht zu fürchten. Wir sollen uns diess vielmehr als von unrechtmässigen Besitzern zu unserem Gebrauche aneignen. Die Aegypter hatten nicht allein Lasten und Götzen, die das Volk Israel verabscheute und floh, sondern auch goldene und silberne Gefässe und Kostbarkeiten an Kleidern und anderem Geräthe, die das Volk Gottes beim Auszug aus Aegypten sich zueignete zu einem besseren Gebrauche, nicht zwar aus eigener Macht, sondern auf Befehl Gottes, da sie Alles von den Aegyptern

entlehnt überkamen, das diese missbrauchten. Eben so haben auch die Heiden ihre eingebildeten und abergläubischen Dichtungen und schwere Lasten, die der Mühe nicht lohnen, die jeder von uns, der unter der Anführung seines Erlösers aus ihrer Gemeinschaft tritt, verabscheuen und von sich werfen muss; aber sie haben auch freie Künste, die zum Dienste der Wahrheit tauglicher sind; auch Sittenregeln, die viel Nützliches enthalten und manches Wahre, was die Verehrung des Einen Gottes selbst betrifft, diess gleichsam als ihr Gold und Silber, das sie nicht aus sich selbst gegraben, sondern gleichsam aus den Erzgruben der durch göttliche Leitung sich überall hin erstreckenden Wahrheit; was sie nun missbrauchen in verkehrter und gottloser Weise zum Dienste der Sünde und der Dämonen, diess soll und darf der Christ, der von ihrer Gemeinschaft sich abgesondert, mit allem Rechte von ihnen nehmen, ihr Gold und Silber und andere Kostbarkeiten, d. h. ihre guten Lehren, ihre nützlichen Künste und Wissenschaften ihnen entreissen und sich eigen machen zum h. Dienste des Evangeliums. Auch darf man ihre Kleidungsstücke anthun und im Besitz behalten, d. h. menschliche Anstalten, die der menschlichen Gesellschaft, deren wir nicht entbehren können, nützlich sind; jedoch soll man sie zu einem christlichen Gebrauche verwenden." Und an einer andern Stelle sagt Augustin: „Ein guter und wahrer Christ weiss, dass die Wahrheit, die er bekennt und erkennt, seinem Herrn angehöre, wo er sie auch immer findet."

So geistig frei gegen die Wahrheit, woher sie käme, war Augustin, und mit vollem Rechte; aber er fand auch und mit den Jahren zunehmend der Lasten und der unnützen Gefässe in der weltlichen Wissenschaft immer mehr, die statt zu Gott, dem Ziele, hinzuführen, auf dem Wege festhalten; er fand, dass es viele heilige Männer gebe ohne die freien Wissenschaften, viele dagegen, die wissenschaftlich seien und doch nicht heilig leben. Und weit über alle Wissenschaftlichkeit setzt er jene Eine ewige Wissenschaft Gottes, in der und um deren willen alles Andere erst Werth hat. „Selig, ruft er da aus, der dich kennt, mein Gott, auch

wenn er sonst nichts weiss; wer aber dich kennt und sonst kenntnissreich ist, ist nicht um dessen willen seliger, sondern selig allein um deinetwillen.“ Und er unterscheidet da zwischen der Wissenschaft des Zeitlichen und des Ewigen; jene können auch die bösen Geister gewinnen, diese nur die guten, weil sie mit der Liebe des Ewigen, Gottes verbunden ist. Das ist die Erkenntniss, von der oben die Rede; diese meint er, wenn er sagt: „Möge Gott wachsen in Dir! Je mehr du Gott erkennest, je mehr scheint er in dir zu wachsen.“

Was Augustin's Ansichten über Vernunft, Philosophie und Offenbarung, über Glauben und Wissen sind, haben wir nun kennen lernen. Zur Vervollständigung gehört noch hieher die Darlegung der Ansichten Augustin's über die h. Schrift und über die Grundsätze, die er für die Erklärung derselben aufstellt.

Die Nothwendigkeit eines Gefässes, darin die Offenbarung in's Wort gefasst, hängt, wie wir oben sahen, mit der Nothwendigkeit der Offenbarung überhaupt zusammen. Unter h. Schrift versteht nun Augustin die Bücher, in denen diese Offenbarung in's Wort gefasst ist, wie sie als solche von der Kirche anerkannt und aufgenommen sind. Sie ist die Sammlung der kanonischen Schriften. Er unterscheidet streng von ihr die apokryphischen Bücher, solche, „welche die Reinheit der Bibel nicht aufnimmt.“ Apokryphisch aber sind solche, „welche zwar den Namen von Gott wohlgefälligen Verfassern an sich tragen, aber in der That nicht von ihnen herrühren, und deren geheimer Ursprung (daher ihr Name) den Vätern, die uns die heiligen und göttlichen Schriften durch eine offenkundige und sehr gewisse Ueberlieferung übergeben haben, gänzlich unbekannt war;“ oder solche, „welche von Menschen als solchen, ohne dass sie von Gottes Geiste inspirirt gewesen wären, aufgezeichnet wurden,“ daher „sie neben manchem Wahren auch vieles Falsche

enthalten." Ein Hauptkennzeichen apokryphischer Bücher ist: „wenn sie gegen den Glauben der kanonischen Schriften streiten."

Die h. Schrift ist nicht Menschenschrift, nicht Menschenwerk, sondern Gottes Schrift. „Es sind uns aus der himmlischen Stadt, aus der wir verbannt sind, Briefe zugekommen; diese Briefe sind die h. Schriften." So gewiss die Offenbarung Gottes, die in der h. Schrift enthalten ist, göttliche Offenbarung ist, so gewiss ist die h. Schrift, die sie enthält, göttliche Schrift. „Er, der früher durch die Propheten, dann durch sich selbst, späterhin aber durch seine Apostel so viel redete, schuf, als er es für nöthig erachtete, auch jene Schrift, die kanonisch genannt wird und im Glanze des höchsten Ansehens strahlt." Es ist, will Augustin sagen, Eine That Gottes: die geschichtliche, wirkliche Offenbarung und deren göttlich eingeleitete und geleitete Aufzeichnung; die letztere ist die Fortsetzung der ersteren, eine fortgesetzte Offenbarung, und die erste wäre unvollständig ohne die letztere: mit der einen steht oder fällt die andere. Wer jene läugnet, läugnet konsequent auch diese, und nur diese kann läugnen, wer jene. — Augustin geht noch einen Schritt weiter. Wie die Aufzeichnung der Offenbarung eine That und Offenbarung Gottes ist, so gut als die Offenbarung selbst, die sie enthält, oder, so zu sagen, eine Fortsetzung der ersteren, so ist auch die kanonische Sammlung der h. Schriften eine göttlich geleitete. Es ist diess nur die letzte, aber nothwendige Konsequenz, und erst auf diese Weise hat die Offenbarung Gottes nach dieser Seite hin ihren genügenden Abschluss gefunden und ihre vollständige Sicherheit in der Schrift erhalten. „Es ist, sagt er diessfalls, die ganze Schrift, wie sie ist, nicht aus zufälligen Regungen des menschlichen Willens, sondern durch die Anordnung der allerhöchsten Vorsehung Gottes entstanden, erhaben über die Schriften aller Völker." Diese göttliche Leitung, unter der die Verfasser der h. Schriften standen, näher bestimmt, ist Inspiration. „Die Männer, die die h. Schriften schrieben, schrieben als Organe Gottes

und seiner Weisheit, die in heilige Seelen einkehrt, Freunde Gottes bildet und ihnen ihre Werke ohne Wortgeräusch im Innern erzählt. Darum wir Gott nirgend deutlicher hören, als in den h. Schriften, und wir sie lesen, um zwar zunächst die Gedanken und Willensmeinungen ihrer Verfasser, durch sie aber den Willen Gottes selbst zu erkennen; darum wir aber auch, wenn wir sie verachten, nicht Erfindungen des menschlichen Verstandes, sondern die Aussprüche Gottes verachten." Mit Einem Worte: „nicht diese und jene Männer schrieben die Schriften, sondern durch sie der h. Geist, Gott selbst." Diese Inspiration, d. h. dieses Bewusstsein von der Göttlichkeit der h. Schrift hält Augustin entschieden fest. Er promovirte diesen Charakter aber nicht bis in's Aeusserlichste. „Wenn man fragt, sagt er in seinem Buche über die Harmonie der Evangelisten, welche Worte Johannes der Täufer gesprochen, ob wie Matthäus oder wie Markus berichten, so hat man hier auf keine Weise anzustossen. Die Gedanken sind wesentlich für die Erkenntniss der Wahrheit, in welchen Worten sie auch entwickelt sein mögen. Es ist noch kein Gegensatz, wenn der Eine diese, der Andere jene Ordnung der Worte hat, wenn der Eine beibringt, was der Andere übergeht; denn wie Jeder sich erinnerte und wie Jedem zugesagt, entweder kürzer oder länger, wenn auch denselben Gedanken, mitzutheilen, so that er's, wie klar."

Uebrigens dehnte Augustin die Annahme einer allgemeinen göttlichen Leitung selbst auf die Uebersetzung der Septuaginta aus; „denn der nämliche Geist, der in den Propheten war, wenn sie weissagten, war auch in jenen siebenzig Männern, als sie diese Weissagung dollmetschten." Und selbst auch, wenn Uebersetzung und Text verschieden sind, sieht er sich nicht genirt: „denn der Geist konnte allerdings aus göttlichem Ansehen auch Anderes dergestalt sagen, als ob der Prophet beides gesagt hätte, auch Einiges auslassen und Anderes einschalten, um auf solche Weise zu zeigen, dass der Uebersetzer sich nicht in menschlicher Knechtschaft an den Buchstaben band, sondern vielmehr der göttlichen Gewalt folgte, die seinen

Geist erfüllte und regierte.“ Diesen Werth legte aber Augustin den Siebenzig bei, weil diese Uebersetzung zu seiner Zeit so allgemein unter den griechischen Christen verbreitet war, „dass die Meisten nicht einmal wissen, ob noch eine andere Uebersetzung besteht.“ Nun aber, meint Augustin, hätte das Ansehen der h. Schrift Noth gelitten, wenn nicht auch eine so allgemein verbreitete Uebersetzung auf eine der Sache entsprechende Weise wäre beglaubigt. Was unser Vater da sagt über die LXX, lassen wir mit Fug und Recht dahingestellt: wahr aber ist, was dieser Ansicht über das Wesen einer Uebersetzung der h. Schrift im Allgemeinen zu Grunde liegt. Eine solche muss nämlich gewissermassen privilegirt sein; wir meinen nicht äusserlich, aber innerlich. Gelehrsamkeit, weltlicher Apparat und dergleichen ist gut, aber thut's noch nicht. Das allein ist die wahre Uebersetzung, welche im selben Geiste geschehen ist, aus dem das Original geflossen. Versteht sich: wir meinen immer nur annäherungsweise. — Augustin selbst bediente sich übrigens vorzüglich der lateinischen Versionen des A. und N. T., besonders der Itala; später auch der Vulgata. Das Griechische war ihm nicht so geläufig. —

Eine göttliche Dignität nimmt, wie man sieht, Augustin für die Bibel in Anspruch, für das alte wie für das neue Testament. Doch vindizirt er, wie diess in der Natur der Sache liegt, den Büchern, „die im eigentlichen Sinne die christlichen sind,“ d. h. dem N. T., eine vorzüglichere Würde, „sofern die alten nur Vorherverkündigungen der neuen sind.“

Eben nun, weil die Bibel eine göttliche Dignität besitzt, darum hat sie auch eine göttliche Auktorität. „Ich gestehe, schreibt Augustin an Hieronymus, dass die kanonischen Bücher die einzigen sind, denen ich gelernt habe solche Ehrfurcht zu bezeugen, dass ich des festesten Glaubens bin, keiner ihrer Verfasser habe in irgend Etwas geirrt. Finde ich aber Etwas, was der Wahrheit entgegen zu sein scheint, so muss ich annehmen, entweder mein Kodex sei falsch, oder der Uebersetzer habe den Sinn nicht

recht ausgedrückt, oder ich habe es nicht recht verstanden. Alle andern Schriftsteller lese ich so, dass, wie sehr sie sich auszeichnen mögen durch Heiligkeit oder Weisheit, ich nicht desswegen Etwas für wahr glaube, weil sie es so gedacht haben, sondern weil sie mich durch kanonische Schriftsteller (die Bibel) oder durch Vernunftgründe haben überzeugen können, dass, was sie meinen, der Wahrheit entsprechend sei." —

Augustin hält also Etwas für wahr, weil es in der Bibel steht. In der Bibel steht es aber, weil es wahr ist. Es lassen sich in der That auch beide Sätze nicht trennen. Sie ergänzen sich gegenseitig und sind nur wahr — mit einander.

Die Auktorität nun der Bibel, wie sie eine absolute ist, so unterscheidet sie auch Augustin von der aller Menschen, auch der begnadigtesten, auch aller Konzilien. Diese können durch andere gelehrtere Bischöfe oder Konzilien widerlegt werden; allein unbezweifelbar und unbestreitbar steht die heil. Schrift da. „Jene liest man nicht so, als ob man gegen sie keine andere Meinung haben dürfte, wenn sie vielleicht anders gedacht haben, als die Wahrheit verlangte; dieser aber müssen wir weichen, ihr dienen, ihr uns unterziehen; an ihr darf nicht gezweifelt und bestritten werden, ob Etwas wahr und recht sei, was in ihr steht. Sie ist in sich abgeschlossen (kanonisch); Briefe von Bischöfen aber, welche nach dem geschlossenen Kanon geschrieben wurden oder geschrieben werden, mögen durch eine noch tiefere Einsicht irgend eines in dieser Sache Erfahrenern, oder durch gewichtigere Auktorität anderer Bischöfe, oder durch Konzilien zurechtgewiesen werden, wo sie eben von der Wahrheit abgewichen sind; und die Konzilien selbst, die aus einzelnen Provinzialkirchen bestehen, müssen den allgemeinen Kirchenversammlungen ohne Umschweif weichen; aber auch diese können oft durch folgende verbessert werden, wenn, was früher verschlossen war, nun zum Bewusstsein kommt. Einzig und unantastbar steht allein die Auktorität des h. Schrift

da." — Mit der Auktorität der Väter hält es Augustin eben so. Er stellt sie hoch; aber ausdrücklich sagt er: „Wir dürfen die Schriften der kirchlichen Schriftsteller, wenn sie auch noch so katholisch und preiswürdig sind, durchaus nicht wie die kanonischen Schriften halten, so dass uns nicht erlaubt wäre, bei aller Hochachtung, die man ihnen schuldet, Etwas in ihren Schriften zu missbilligen oder zu verwerfen, wenn wir etwa fänden, dass sie anders gedacht hätten, als der Wahrheit gemäss ist, sei diess nun von uns oder von Andern unter dem göttlichen Beistand an's Licht gebracht. So halte ich es in Bezug auf die Schriften Anderer; so will ich, dass Andere es mit den meinigen halten."

Der Inhalt der h. Schrift, um auf diesen nun überzugehen, ist die Offenbarung Gottes an seine Menschheit. Diese ist in der Bibel in Schrift gebracht. Und wie die Offenbarung Eine ist, Ein Ganzes, eine wundersame Einheit, ein heiliger Organismus, so geht auch durch die Schrift eine göttliche Einheit, eine wundersame Uebereinstimmung, es lebt in ihr ein heiliger Organismus. So und nicht anders muss die h. Schrift verstanden werden, wenn sie will recht verstanden werden. „Ferne sei es, dass die Verfasser der h. Bücher, aus welchen unsere Bibel besteht, auf irgend eine Weise unter sich uneins wären. Es ist ja Ein Gott, der durch ihre Verfasser gesprochen.... Und eben das ist das Charakteristische der ächten Verfasser der h. Schriften, dass sie vollkommen Eins unter sich und in durchaus keinem Widerspruch stehen." Nach dieser Seite hin bilden die h. Schriften den geraden Gegensatz zu dem „Babylon" der weltlichen Philosophien und Bücher.

Diese Einheit der h. Schrift ist aber gleich der Offenbarung, die sie enthält, keine abstrakte, d. h. keine Einerleiheit, sondern eine organische; und im Verhältniss zu den Menschen, an die und zu deren Erziehung sie gerichtet ist, eine pädagogische, successive. Von diesem Standpunkt fasst Augustin das alte Testament. Die Manichäer, in deren Schoosse er so manche Jahre zugebracht, hatten ihre Angriffe zumal gegen das A. Testament

gerichtet, gegen die anthropopathische, grobsinnliche Denkart desselben, wie sie sich ausdrückten. Unser Vater selbst war lange Zeit, wie wir aus seiner Lebensgeschichte wissen, in den tiefsten Vorurtheilen gegen das A. T. befangen gewesen. Ein Christ geworden hielt er es nun für unerlässliche Pflicht, sowohl zu eigener Befestigung als zu Befestigung schwankender Mitchristen das A. T. zu rechtfertigen. „Allerdings, bekennt er, ist es leicht, über einige Gegenstände desselben, und zwar über solche, welche unwissenden und unachtsamen Menschen, die stets die grössere Zahl ausmachen, zum Anstoss gereichen können, oberflächliche Klage zu führen. Nur Wenige hingegen sind im Stande, die Geheimnisse desselben auf eine gemeinfassliche Weise in Schutz zu nehmen, und diese Wenigen lieben öffentliche und ruhmsüchtige Schulstreite nicht und sind desswegen auch nur Solchen bekannt, welche mit rastlosem Eifer ihnen nachforschen.“ — Der Hauptgrund jedweder Verkennung des A. Testaments — wo es nicht überhaupt Abneigung, ja Hass ist gegen die Offenbarung — ist übrigens nach Augustin die Verkennung des Standpunktes des A. Testaments oder der Offenbarung desselben. So gewiss nämlich ist, dass der Inhalt beider Testamente nur Einer ist im Wesensgrunde und „beider Testamente Gott nur Einer,“ — Augustin hat darüber, wie weit es die Sittenlehre beschlägt, ein eigenes Büchlein geschrieben —, so gewiss ist eine Verschiedenheit beider in Betreff des Standpunktes, den beide einnehmen. „Es zeugt diess aber, sagt unser Vater, eben so wenig von einer Wandelbarkeit Gottes, als die Hervorbringung der immer wandelbaren Welt.“ Dieser eigenthümliche Standpunkt der A. Test. Offenbarung ist aber kein anderer, als der eines Vaters zu seinen Kindern einerseits, der Standpunkt der Erziehung, Zucht; und anderseits der Standpunkt der Menschen als annoch Kinder zu ihrem Vater, der kindliche; daher „dort Furcht, hier Liebe, dort Knechtschaft, hier Freiheit;“ daher die anthropopathischen Ausdrücke von Gottes Traurigkeit, Reue, Eifersucht und dergleichen, an denen sich

die Gegner so sehr stossen. Was anders liegt hierin, als „dass sich die h. Schrift herablässt, um uns durch menschliche Vorstellungen zu göttlichen emporzuheben? (S. die Lehre von den Eigenschaften Gottes.)

In diesen Gesichtspunkt schliesst Augustin auch das historische Moment, so weit es berechtigt ist. Und eben damit vertheidigt er auch die von den Manichäern so vielfach angegriffene Vielweiberei im A. T. Es ist wesentlich der historische Gesichtspunkt, den er dabei festhält. Er betrachtet sie „als für jene Zeiten noch nothwendig zur Bevölkerung und Erhaltung der Nachkommenschaft.“ Es fragt sich nach ihm dann nur, ob sie, historisch einmal gerechtfertigt, sich auch sittlich rechtfertigen lasse. Auch das thut er; und er geht hiebei ganz richtig nicht von der Sache als solcher — die mit der Zeit, der Geschichte zusammenfällt, — sondern von der sittlichen Gesinnung aus, die damit verbunden wird, und kommt dann zum Resultate, dass bei einer Vielweiberei eben so grosse Mässigkeit beobachtet werden könne, als bei der Monogamie, und diese Möglichkeit findet er in der Wirklichkeit bei den Alten. „Freilich können Jene diess nicht fassen, welche nicht nur inner den Schranken eines rechtmässigen Gebrauches der Ehe sich nicht halten, sondern noch überdiess allen Ausschweifungen der fleischlichen Gelüste sich ergeben; sie können nicht glauben, dass jene Männer der Vorzeit mit vielen Frauen ein enthaltsames Leben führen konnten und nichts Anderes dabei vorhatten, als jenen Zeitverhältnissen gemäss Kinder zu erzeugen.“

Alles zu seiner Zeit, das ist sein Standpunkt: was aber zu einer Zeit nothwendig, oder passend, oder erlaubt, ist es darum nicht auch zu einer andern; ja eben darum nicht, weil es eine andere Zeit ist. Gleichwohl ist es derselbe Gott, dasselbe Recht, dieselbe Offenbarung, dort wie hier, ja eben darum, weil in der zeitlichen Entfaltung verschieden (nicht aber entgegengesetzt), dieselbe in der Wahrheit, in der Ewigkeit.

Neben diesem Prinzip und in diesem und über diesem geht und steht dann noch das Typische, Vorbildliche, Prophetische, und diess ist die andere Seite für eine richtige Auffassung des A. Testaments. „In den Gesetzen, z. B. Sabbath, Beschneidung, Opfer, liegen so grosse Geheimnisse verborgen, dass jeder fromme Christ anerkennen wird, die geistige Bedeutung derselben sei nicht weniger heilsam, als die blos buchstäbliche Auffassung verderblich.... Lies alle Propheten und wenn du deinen Christum nicht findest, so wirst du kaum etwas so Geschmack-, Würz- und Salzloses lesen wie die Propheten; hast du aber einmal Christum darin gefunden, so wird das Lesen derselben dir nicht nur geschmackvoll sein, sondern es wird dich auch begeistern und dein Gemüth von der Fülle der Wahrheit trunken machen."

Von diesem Standpunkt aus findet sich im A. Testament Alles in der Ordnung; ja es erscheint eben „als Ordnung" in der Offenbarung Gottes, dass es so ist. Dieses wahre Verhältniss ergibt sich aber erst auf dem christlichen Standpunkte. „Denn in Christo wird (nicht zwar das A. T. aber) die Decke desselben aufgehoben, indem durch ihn verstanden und gleichsam enthüllt wird, was ohne ihn dunkel und verborgen bleibt. Das N. T. ist im A. verborgen, das A. im N. offenbar." — Darum, meint Augustin, nur nicht leichthin und oberflächlich abgesprochen! „Es kann ja geschehen, ja geschieht immer, dass Vieles den Ungelehrten ungereimt scheint, welches, sobald es von Meistern ausgelegt wird, nur desto höheren Lobes würdig erscheint, als es vorher verächtlich erschien, und dessen Kern nach erbrochener Schale desto süsser schmeckt, je schwerer jene sich erbrechen liess."

Welches ist nun aber unser Verhältniss zur h. Schrift und welches sind die Bedingungen, die Schlüssel zu ihrem Verständniss? Diess ist die weitere Frage. Da ist das Erste, dass wir uns nicht mit unserem subjektiven Meinen über sie oder ihr gegenüber stellen, zum Richter uns über sie aufwerfen sollen. Die Manichäer hatten solchen Unfug getrieben, schamlos getrieben; sie hatten

nach Belieben, ohne weitere Gründe als ihr Meinen, was ihnen in der h. Schrift nicht mundete, für falsch oder für interpolirt erklärt, trotz dem übereinstimmenden Zeugnisse der Kirche für die Aechtheit und Integrität. Ein solches Verfahren, meint nun Augustin, solche maasslos subjektive Kritik hebe freilich alles geschichtliche Zeugniss auf. „Ein allgemeiner Umsturz aller Urkunden wird erfolgen, eine Tilgung aller Schriften, welche dem Andenken gewidmet wurden, wenn dasjenige, was durch solche Verehrung der Völker bekräftiget worden und auf solcher Uebereinstimmung der Menschen und der Zeiten gegründet ist, so in Zweifel gezogen wird, dass man ihm nicht einmal den Glauben noch die Würde einer gemeinen Geschichte beimessen will. Was wirst du aus irgend einer Schrift anführen können, wo mir nicht dasselbe dawider zu sagen frei stehen möchte, sobald es meinen Erweisen zuwider wäre?“ Das ist wahr, ist treffend, damals wie heute.

Es hat nun aber Augustin über die Auslegung der h. Schrift ein eigenes Buch geschrieben: „über die christliche Unterweisung.“ Er wollte „die Art und Weise und die Mittel, deren er sich bedient, um den eigentlichen Sinn der Schrift zu erforschen, Andern zu Nutz und Frommen mittheilen.“ Er will „mit ausgestrecktem Finger auf einen unbekannten Stern deuten;“ das will er, das kann er, mehr nicht; wenn nun aber „blöde Augen nicht einmal den Finger, geschweige den Stern sehen,“ dafür kann er nicht. Mit dem Finger kann er wohl deuten, „aber die Augen nicht schärfen.“ — Im Vorwort berührt und widerlegt er die möglichen Einwürfe, „die von der so heilsamen Schriftforschung abwenden und zu trügerischer Unwissenheit verleiten,“ zumal den „jener Schreier: dass überhaupt keine Regeln nothwendig seien, dass man vielmehr Alles von der göttlichen Gnade zu erwarten habe, die auch das Dunkle uns klar machen werde; dass man, mit Einem Worte, von Gott gelehrt sein müsse.“ Hiegegen bemerkt unser Vater: das Eine schliesse das andere nicht aus sondern ein; Gott belehre zugleich durch Menschen als

seine Organe: das sei seine **Ordnung**. „Paulus wurde zwar durch göttliche Stimmen zu Boden gestürzt, — bedenken wir aber, dass er, fernern Unterricht zu erlangen und mit der Kirche vereint zu werden, zu einem Menschen gesandt wurde; Kornelius der Hauptmann hörte zwar vom Engel, dass sein Gebet und Almosen Gott angenehm gewesen, doch wird er dem Petrus zum Unterricht übergeben, durch den er nicht nur die Taufe empfangen, sondern auch vernehmen sollte, was er glauben, hoffen und lieben sollte. Eben so gewiss ist es, dass jener Kämmerer der Königin Kandazes, als er den Propheten Jesaias las und nicht verstand, nicht zu einem Engel geschickt noch von einem Engel belehrt wurde, noch ward es ihm ohne Menschenhilfe von Gott in seinem Geiste geoffenbaret, sondern Philippus musste ihm mit menschlichem Worte und mit menschlicher Zunge die dunkle Stelle erklären. Auch Moses, der mit Gott selbst so oft gesprochen, schämte sich nicht, von seinem Schwager, einem Fremdlinge, einen Rath anzunehmen, wie er sein Volk regieren solle.“ Das ist die Ordnung Gottes; wäre sie das nicht, so wären ja die Menschen nicht seine Werkzeuge und Organe, wie sie es sein sollen. „Sollte er in Allem uns unmittelbar vom Himmel und durch die Engel belehren, wie er es jederzeit hätte thun können, schien er nicht dannzumahl die menschliche Natur zu verschmähen, wenn er nicht durch Menschen den Menschen das Wort wollte spenden?“ Diese Ordnung aber verachten, wäre gerade so, „als wenn man die Kinder durch Anleitung von Lehrmeistern die Sprache nicht lernen lassen wollte in Erwartung des h. Geistes, der ja den Aposteln auch in einem Augenblick die Sprachengabe verliehen.“ Eben so könnte man sagen: „Keiner habe den h. Geist, wenn er nicht die Sprachengabe habe.“ Vielmehr „soll man von einem Menschen mit Demuth erlernen, was von ihm zu erlernen ist; und hinwiederum soll man, was man weiss und empfangen hat, ohne Stolz und Neid mittheilen. Es ist Gott versucht, wenn man weder die Kirchen zur Anhörung des Wortes Gottes besuchen will, noch dergleichen lesen will, in Erwartung, bis man mit dem Apostel

in den dritten Himmel entzücket wird und von Niemandem als aus dem Munde des Herrn selbst das Evangelium anhört." Ueberdem dient diese Ordnung zur Belebung und Befestigung gegenseitiger Liebe unter den Menschen. „Die Liebe, welche durch das Band der Einheit die Menschen mit einander verbindet, hätte keinen Zutritt, sich in die Gemüther zu ergiessen und gleichsam sich mit ihnen zu vereinen, wenn die Menschen nichts durch Menschen lernen sollten." So gewiss es nun ist, dass durch Menschen Gott die Menschen belehrt u. s. w., so gewiss ist es, dass die Menschen, wenn sie diess thun, diess nur thun als Organe Gottes; dass somit Gott nicht ausgeschlossen, ihm die Ehre, die ihm gebührt, nicht geraubt wird. „Denn jedes Menschen gutes Werk und Wort ist nicht sowohl ihm, als dem, der die Wahrheit ist, zuzueignen. Der Mensch hat überhaupt nichts so, als wäre es ihm allein eigen, als die Lüge, die Sünde." — Wer also Alles unmittelbar von Gott erwarten will, kämpft gegen die Ordnung Gottes an, den er versucht, und stürzt in Hochmuth die Liebe zu den Menschen um.

Was nun die Bedingungen zum Verständniss der h. Schrift betrifft, so nennt Augustin die weltlichen Hülfsmittel: Kenntniss der Natur, der Geschichte, der Geographie, der Sprachen, besonders der Grundsprachen. Er wünscht selbst eine Art biblisches Reallexikon. „Es haben, sagt er, Manche bereits alle die hebräischen, syrischen und ägyptischen Worte und Namen, oder wenn sonst noch eine andere Sprache in den h. Schriften vorkommt, die ohne Erklärung dasteht, gesammelt und erklärt, wie es Eusebius gethan in seiner Zeitgeschichte; es wäre noch zu wünschen, dass Einer, der dazu fähig, eine gleiche Sammlung und Verzeichniss machte von allen Orten, Thieren, Pflanzen, Steinen, überhaupt von Allem der Art, was in der Schrift vorkommt, mit beigesetzter Beschreibung und Erklärung; dadurch würde er den Schriftbeflissenen einen grossen Dienst erweisen mit nicht geringem Nutzen, da sie sonst in vielen Stellen wegen Abgang der erforderlichen Kenntniss einiger wenigen Punkte aufgehalten werden."

Augustin, wie man sieht, schliesst kein Hülfsmittel aus; Alles soll der Christ in seinen Dienst ziehen, um den Sinn der h. Schrift zu erforschen, „nur dass die Arbeit nicht zu weit getrieben werde, nämlich nicht auf Kosten der höheren Dinge, zu deren Erlangung sie uns nur eine Beihülfe sein sollen.“ Vorzüglich warnt er vor der philologischen Kleinmeisterei, die über Nebenpunkte das Wesen, zumal der h. Schrift, so leicht verliert und vergisst. „Um untergeordnete philologische Punkte hat sich der nicht zu viel zu bekümmern, der zu Gott betet, dass er ihm seine Sünde verzeihe. indessen verlieren sich darin zuweilen Menschen, die für gelehrt wollen angesehen sein, aber mehr in Schriftkenntnissen, als in der Sache selbst, dem Inhalte, der zur Erbauung dient. In der That hält es auch schwer, dass dergleichen Kenntnisse das Gemüth nicht aufblasen, da das wohl auch in der göttlichen Wissenschaft geschehen kann, wenn sie nicht unter das Joch des Herrn gebeugt wird.... Keiner bilde sich ein, wenn er dergleichen erlernt hat, damit auch die Wahrheit des seligen Lebens erlernt zu haben.... Alles im rechten Maasse.“

Es versteht sich, dass Augustin den Gebrauch der Vernunft besonders hervorhebt. Die Dialektik, sagt er, gehe durch die ganze Schrift, wie die Nerven durch den ganzen Körper; selbst Paulus, selbst Christus habe sie benutzt. Sie sei aber, fügt er bei, nur von formaler Bedeutung. Es könne ein Satz formell wahr sein, und doch materiell falsch, und materiell wahr und formell falsch. Die formelle Wahrheit gebe die Logik, die materielle müsse wo anders gesucht werden.

Was bis hieher in Bezug auf die Erfordernisse eines wahren Bibelverständnisses aufgezählt wurde, ist, wie schon bemerkt, nur formeller Art. Damit ist man wohl im Stande, die Schrift „gelehrt, aber nicht weise“ auszulegen. In der That steht der Leser auf diesem Standpunkte noch in keinem inneren Verhältniss zum Inhalt der h. Schrift. Das Weitere ist nun, dass man sie lieben muss, um sie zu verstehen. Diess ist das Unerlässliche. Dass man voraussetzungslos an die Schrift

gehen müsse, wie die Manichäer sagten, davon wollte Augustin nichts wissen. Er hatte an jenen wie an sich selbst erfahren, dass dabei nichts heraus komme, dass es Selbstbetrug sei, dass hinter dieser maskirten Voraussetzungslosigkeit eine heimliche Gleichgültigkeit, ja ein positiver Widerwille stecke. Er geht von dem Satze aus, dass man in allen menschlichen Wissenschaften, die nicht rein formeller Natur seien, kein rechtes Verständniss, keine Einsicht, keinen Fortschritt gewinnen könne, wenn man nicht Liebe zu ihnen habe. „Wer würde den Virgil verstehen, oder wer liesse sich jemals die tiefsinnigen und dunkeln Schriften des Aristoteles von einem seiner Feinde erklären, obwohl sie blos solche Lehren enthalten, in Bezug auf welche der Leser ohne Nachtheil seines Seelenheiles irren könnte. Nein, ruft unser Vater aus, wer die h. Schriften verstehen will, in dem muss vorerst der Hass gegen sie getilgt, Liebe zu ihnen ihm eingeflösst werden, was auf jede Weise leichter geschehen kann, als durch blosse Deutung ihres Sinnes oder Erklärung ihrer Worte.... Weisheit und Wahrheit können auf keine Weise gefunden werden, wo man deren nicht aus allen Kräften der Seele begehrt. Werden sie aber so gesucht, wie sie dess würdig sind, so können sie alsdann ihren Liebhabern sich nicht entziehen, können sich vor ihnen nicht verbergen. Liebe bittet, Liebe suchet, Liebe klopft an, Liebe enthüllet. Durch Liebe verbleibet man bei dem, was enthüllet ward.... Die Wissenschaft blähet auf, die Liebe erbauet; das bedenke der Forscher der göttlichen Schriften.... Er wird erfahren, dass, obwohl er reichlich aus Aegypten auszog (mit allen literarischen Hülfsmitteln), er dennoch nicht selig werden könne, es sei denn, er feire das Osterlamm. Unser Osterlamm aber ist Christus, dessen Opfer uns nichts eindringlicher zu Gemüthe führt, als was er selbst uns zuruft, die wir gleichsam unter pharaonischer Dienstbarkeit stehen: kommet her zu mir, die ihr mühselig und beladen seid.“ Das ist der Weg „zu jener überschwenglichen Wissenschaft Christi.“

Diese Liebe darf aber nicht bloss eine theoretische sein, sie muss eine praktische sein; die Liebe zum Inhalt der Bibel muss Leben darnach sein. Das führt in die Bibel hinein. Und je mehr man sie so liebt, und je mehr Liebe im Leben, in der Praxis, durch Uebung sich offenbart, je reicher wird alles Verständniss werden.

In der wahren Liebe zur Offenbarung sind dann die weiteren Erfordernisse enthalten: Frömmigkeit, Demuth, Eifer, Gebet u. s. w. Mit Einem Worte: Nur ein verwandter Geist und Sinn legt, wie jedes schöpferische Wort, so insbesondere die h. Schrift am besten aus (siehe unten). In der Liebe entspringt, oder steigert, reinigt und bildet sich dieser Geist aus. Zumal stellt sich die Subjektivität dem Inhalte nicht gleichgültig, nicht äusserlich, gar feindselig gegenüber; vielmehr sie gibt sich hin an ihn, um sich bilden, reinigen und befruchten zu lassen durch ihn. Und je inniger die Gemeinschaft in der Liebe, je reicher, je tiefer das Verständniss.

So viel über die Erfordernisse. — Nun zu den Regeln der Auslegung. Augustin hat, wenn wir die einzelnen Punkte zusammenfassen, nur zwei Regeln gegeben, einen doppelten Kanon, einen formalen und einen materialen. Beide ergeben sich aus der Beschaffenheit der h. Schrift. Die Bibel ist ein Ganzes, ein Organismus, eine vollendete abgeschlossene Einheit. Der erste Kanon ist also dieser: „Nichts gegen die Schrift," „Schrift aus Schrift!" d. h.: erkläre eine Stelle durch die andere, die dunkleren durch die deutlicheren. Die Auslegung soll ein Ganzes bilden, wie die Bibel; nichts einzeln, nichts abgerissen; Alles in sich und durch sich gegenseitig gegründet und begründet.

Diess ist der formale Kanon. Mit diesem verbindet Augustin den materialen. Es lautet dieser aber: „Lege die h. Schrift aus nach und in dem Glaubens- und Lebensbewusstsein der Kirche;" oder: nichts gegen den kirchlichen Lehrbegriff und das kirchliche Leben."

Man könnte diesen Kanon eine willkührliche Voraus-

setzung nennen. Dem ist aber nicht so. Er ist eine natürliche Folge des Verhältnisses und Zusammenhanges, den Augustin zwischen Kirche und Bibel setzt. — Es ist nämlich Ein und derselbe Geist, der die Kirche gegründet hat und in ihr lebt — und der die h. Schrift geschrieben hat und in ihr sich ausspricht; nicht also, als ob sich die Offenbarung, so zu sagen, vertheilt hätte an die h. Schrift und an die Kirche, so dass, was die Eine nicht hätte, die Andere hätte, und umgekehrt; es ist Ein Inhalt und Ein Geist; nur ist dieser Geist, der im Wesen derselbe ist, dort und hier in verschiedenen Erscheinungsformen. Dort, in der Kirche, erscheint er als Leben, als oszillirendes, sich entwickelndes; hier, in der Bibel, hat er sich im Buchstaben, in der Schrift fixirt. Beide nun auktorisiren, normiren, sichern, beleben und befruchten sich gegenseitig, die Kirche die h. Schrift, die h. Schrift die Kirche. Ohne die Kirche hätte die Schrift nicht ein vollkommenes Verständniss im Leben, keine wahre Entwickelung. Die Kirche ist so zu sagen die Maria, die die Worte der h. Schrift in ihrem Herzen bewegt. „Ich kenne nichts Herrlicheres, sagt diessfalls Augustin, als die Schriften des alten Bundes, wie sie von der Kirche ausgelegt, anerkannt und aufgefasst werden.“ Hinwiederum wäre ohne die Bibel die Kirche ohne ihre feste Norm, welche ihr oszillirendes Leben und ihre lebendige Entwickelung stets und stets regulirt und stets erneut und erhält auf apostolischem Grunde. „Wenn wir glauben oder thun, was die gesammte Kirche, die auf dem Zeugniss und der Auktorität der h. Schriften steht, angenommen, so glauben wir eben darin auch der Wahrheit der Bibel. Es soll daher bei der Untrüglichkeit der h. Schrift Jeder, der zu irren sich fürchtet bei der Dunkelheit irgend einer Frage, eben die Kirche in dieser Frage befragen, auf welche hinwiederum die h. Schrift unzweideutig hinweist.“

Wie so Bibel und Kirche (Tradition) auf Einem Grunde ruhen, in Einem Geiste stehen, so ist es nun mit dem formellen und materiellen Kanon. Eigentlich sind im Wesen beide Eins, Ein Kanon; die Glaubensregel ist eben so

sehr „aus den deutlicheren Stellen der h. Schrift als aus der Kirche entnommen;“ nur ist dieser Kanon in verschiedener Form; dort mehr abstrakt, formal, hier mehr konkret, materiell ausgedrückt. — Von diesem Gesichtspunkte aus gehören beide offenbar zusammen; einer ist ohne den andern unvollständig; beide bestätigen und bewahrheiten sich. Der materielle ohne den formalen würde der Würde und Ganzheit der Schrift Eintrag thun; der formale ohne den materiellen hätte keinen rechten Inhalt, an den er sich festhalten und anlehnen könnte. Wohl ist nämlich die Schrift ein Ganzes, ein vollständiger Organismus; aber sie ist es in der Form des Buchstabens, der Schrift. Dieser Buchstabe ist an sich kein Leben; sie ist also, was sie ist, nur für den, der bereits in dem Lebens- und Glaubensbewusstsein mehr oder weniger steht, der den Geist liebt und versteht, welcher in dem Buchstaben liegt. Das christliche Bewusstsein und Leben, wie es in der Kirche ist, ist darum der rechte Ausleger der h. Schrift und die Schrift erst für dieses das rechte Lebensbrod. Oder, — in der Form eines Kanons diesen Satz ausgedrückt, — nichts gegen den Lebens- und Glaubensgehalt der Kirche. Den Glauben der Kirche (er rechnet darunter vorzüglich die Lehre von der Trinität) nennt Augustin geradezu eine untrügliche Glaubensregel, nach welcher die Schrift zu interpretiren. — Mit der Glaubensregel verbindet er, wie gesagt, die Sittenregel, das Leben der Kirche. Es ist diess aber kein anderes als — die Liebe. Die Liebe ist das christliche Leben, und eben darum auch der Grund und Zweck der h. Schrift. „Ich hab' es erkannt und erfahr' es noch täglich, dass mir kein Schriftgeheimniss, keine dunkle Stelle einleuchte, worin ich nicht das Gebot der Liebe wiederfinde.... Die Schrift gebietet nichts als die Liebe, und verbietet nichts als die Begierlichkeit; in diesem besteht ihr Sittenunterricht. Liebe aber nenne ich jene Stimmung oder Anmuthung der Seele, vermöge deren Einer verlangt, Gott seiner selbst wegen, sich aber und den Nächsten Gottes wegen zu geniessen. Begierlichkeit aber nenne ich jene Anregung des Gemüthes, seiner selbst oder des

Nächsten oder einer andern körperlichen Sache zu geniessen, nicht wegen Gott. Uebrigens je mehr das Reich der Begierlichkeit zerstört wird, je mehr wird das Reich der Liebe erweitert.“ Diesen Geist und Zweck hat nun die h. Schrift in sittlicher Beziehung; Liebe will sie wecken, Begierlichkeit zerstören. „Und was immer die Schrift von Seiten Gottes oder seiner Heiligen vorbringt, was von einer Härte oder gar einer Grausamkeit den Anschein hat, dient zur Zerstörung des Reiches der Begierlichkeit. Oder wenn man in der h. Schrift liest, wie grosse Männer gesündiget haben — mag man es vorbildlich fassen, es ist doch auch geschichtlich, — so dient es dazu, sich ob seiner guten Thaten nicht zu erheben, noch Andere um seiner Gerechtigkeit willen als Sünder zu verachten, da man eben von jenen grossen Männern so schreckliche Stürme und beweinenswerthe Schiffbrüche liest. Dergleichen Geschichten sind dazu verzeichnet, dass jene apostolische Warnung uns jederzeit zittern mache: wer stehe, sehe zu, dass er nicht falle. Es ist kaum ein Blatt in der Schrift, da es nicht heisst: dass Gott den Hoffärtigen widerstehe und den Demüthigen Gnade gebe.“

Diese beiden Glaubensregeln in der Hand oder vielmehr im Geist und Herzen, in Verbindung mit den genannten Hülfsmitteln, wird der Christ die h. Schrift mit Segen lesen und verstehen und auslegen, auch in der Hauptsache nie fehlen. „Wer die h. Schriften mit reinem Herzen, gutem Gewissen, mit ungeheucheltem Glauben liest und auf diese drei bezieht, was da vorkömmt, der darf sicher die Schrift zu lesen und zu durchforschen wagen.“ Auch das Dunkle, Zweideutige in der Bibel wird man so zu deuten wissen und verstehen. Denn allerdings, sagt Augustin, hat die Schrift auch manches Dunkle, Figürliche, Bildliche, Zweideutige, Doppelsinnige. Wie im gesammten Haushalt Gottes in allen Stufen Licht und Schatten ist, so ist es auch in der Oekonomie der göttlichen Bücher. Es hat diess aber Gott um der Menschen willen so geordnet. Für's Erste: „um durch mühsame Nachforschungen ihren Hochmuth zu bezähmen;“ für's Andere:

„um sie vor Ekel zu bewahren, da man, was man leicht findet, auch gering achtet. So gewiss ist, wenn Einer suchet, und mit aller Mühe nichts findet, dass dieser Dürftigkeit und Hunger leidet und überdrüssig wird, so gewiss ist auf der andern Seite, dass, wenn Einer Alles gleich bei der Hand hat, dieser gleichfalls Ekel empfindet. In beiden Fällen schleicht gerne Schlaffheit ein. Demnach hat der h. Geist auf eine hochherrliche und heilsame Weise die h. Schrift so angeordnet, dass Licht und Dunkel gleichsam abwechseln; so dass er an den deutlicheren Stellen den Hunger nach Erkenntniss sättigte und in den dunkleren Stellen uns vor Ekel bewahrte.“ Es spricht also die Schrift zuweilen dunkel, „auf dass ein fleissiges Gemüth desto nützlicher in der Erforschung geübt und desto reichlicher durch Ergründung des Sinnes erfreut werde.“

Die Lektüre der Bibel will nach all' Diesem Augustin so geordnet haben: Vorerst, da die Bibel ein Ganzes ist und der Theil aus dem Ganzen verstanden und erläutert werden muss, lese man sie „ganz,“ wenn man ein wahrer Bibelleser sein will, „nicht sie zerreissend oder verstümmelnd,“ und präge sie dem Gedächtniss ein, auch wenn man sie noch nicht ganz versteht. Zunächst will aber Augustin die Lektüre der kanonischen Schriften; „die übrigen kann man mit grösserer Sicherheit lesen, wenn man in den Glaubenswahrheiten genugsam unterrichtet ist, damit nicht das schwache Gemüth mit gefährlichen Trugbildern eingenommen und vom wahren und gesunden Schriftverstand abgewendet werde; in den kanonischen habe man dann besonders Acht und forsche dem nach, „was in denselben deutlich enthalten ist, entweder nach den Sittenvorschriften, oder nach der Glaubenslehre. So wird das Verständniss steigen mit den Stellen. Was aber wesentlich ist in dem Glauben oder in der Sittenlehre, das wird man in den deutlichsten Ausdrücken enthalten finden und lesen können. Hat man sich so mit der Schriftsprache bekannt gemacht, dann gehe man weiter, die dunkleren Stellen aus den klareren sich zu deuten und durch sichere

und klare Zeugnisse andere zweifelhafte und unsichere zu bestimmen.“

Augustin handelt besonders noch von den figürlichen Stellen. Es ist gewiss, sagt er, dass es auch Stellen gibt, die figürlich zu deuten sind und nicht nach dem Buchstaben. Da hat man sich nun zu hüten, „dass man nicht eine figürliche Rede nach dem Buchstaben nimmt.“ Das heisst: fleischlich. Da denkt man, wenn z. B. von Opfern die Rede ist, „an nichts weiter, als an das, was bei dem Opfern der Thiere zu geschehen pflegt.“ Es ist diess ein Zeichen der geistigen Knechtschaft und kann zu grossem Fluche werden; „denn eben daher kam es, dass die Juden, die den Zeichen anhingen, zur Zeit, als sie erfüllet wurden, den Herrn verwarfen, der die Zeichen aufhob,“ d. h. erfüllte. „Denn in der Knechtschaft und unter den Zeichen steht, wer die bezeichnete Sache selbst verehrt und in seinen Handlungen sich darnach richtet, ohne zu wissen, was sie bedeutet. Wer aber weiss, wohin dergleichen von Gott geordnete Handlungen oder Zeichen weisen und auf die Sache, das Wesentliche, das Bleibende, das dem Zeichen zu Grunde liegt, sich bezieht, der ist geistlich und frei, auch in der Dienstbarkeit, da es noch nicht an der Zeit war, den fleischlichen Gemüthern jene Zeichen zu offenbaren, durch deren Joch sie bezähmt werden sollten. Geistliche Männer dieser Art waren die Propheten und Patriarchen und alle jene, durch welche der h. Geist uns zu Hülf' und Trost die h. Schrift mitgetheilt hat.“ Vollständig und allgemein aber ist die Freiheit durch Christus gekommen. „Sie hat Jene, die sie unter den heilsamen Zeichen gleichsam in der Nähe fand, durch Erklärung derselben erlöst und zu den Dingen selbst, die dadurch bedeutet wurden, erhoben.“ So gewiss aber Reden und Zeichen sind, die figürlich zu deuten, „so gewiss ist, dass man sich zu hüten hat, figürlich zu deuten, was buchstäblich zu verstehen ist;“ und eben so gewiss ist, dass, „wie es knechtische Schwäche ist, dem Buchstaben zu folgen und das Zeichen für die Sache zu nehmen, es eben so gewiss auch ein übel ausschweifender Irrthum ist, dergleichen

Zeichen nicht nach der Wahrheit oder ohne einigen Nutzen auszulegen.“ Man sieht, Augustin warnt vor Spielerei und thut, wenigstens in der Theorie, der Allegoriesucht u. s. w. keinen Vorschub. — Welches sind nun die Kriterien für das, was buchstäblich und was figürlich? und welches der Kanon, das Figürliche zu deuten? Er sagt: buchstäblich ist, was, buchstäblich gefasst, nach dem formalen und materiellen Kanon einen guten Sinn gibt; was nicht, nach beiden Seiten hin, ist figürlich. „Verbietet daher die Schrift Etwas, das sündhaft ist, oder gebietet sie Etwas, das nützlich und wohlthätig ist, so ist sie im eigentlichen und nicht figürlichen Sinne zu nehmen; scheint sie aber, was schändlich oder schädlich ist, zu befehlen, was gut, zu verbieten, so redet sie figürlich. Der Sinn ist nur desshalb verborgen, damit seine Auflösung dazu diene, die Liebe zu nähren.“ Ueberhaupt: „was immer in der h. Schrift vorkommt, das im eigentlichen Verstande weder zur Ehrbarkeit der Sitten noch zur Wahrheit des Glaubens dient, ist figürliche Rede.“ Hiebei ist aber der pädagogische Charakter der h. Schrift nicht ausser Acht zu lassen. „Manches Mal kann es geschehen, dass Einer, der auf einer höhern Stufe des geistigen Lebens steht oder doch zu stehen vermeinet, als figürlich ansiehet, was in der Schrift für einen niedrigeren Grad der Vollkommenheit deutlich und im eigentlichen Verstande geboten wird. Da ist zu merken, um die Schrift recht zu verstehen, dass sie Einiges Allen allgemein gebietet, Einiges aber den Einzelnen in ihren besonderen Verhältnissen. Sie hat nicht nur in ihrer Absicht die Gesundheit des ganzen Leibes, sondern sie bereitet für die Schwäche eines jeden Gliedes die ihm taugliche Arzenei, damit es, wenn es zu einem höhern Grade nicht kommen kann, doch in seiner Art geheilt wird.“ Auch an das historische Element erinnert Augustin, wie bei der Vielweiberei im A. Bunde. Uebrigens kann eine Stelle auch beides zugleich sein: buchstäblich und figürlich, mehrfachen Sinn enthalten, „denn die h. Schrift ist so tief, dass sie mehrere Ansichten zulässt, die nicht gegen die Richtschnur des Glaubens sind.“

Diess ist das Kriterium; im Kriterium liegt auch schon der hermeneutische Kanon. Es ist derselbe, der immer und überall anzuwenden ist in der h. Schrift. Man hat so die Gewissheit, dass man nicht fehlt, nicht falsch auslegt. Und trifft man auch den Sinn der biblischen Stelle im Einzelnen nicht, so verstösst man doch nicht gegen das Ganze; „und wenn man die Stelle so versteht, dass sie zur Erbauung nützlich, wenn man auch nicht behaupten kann, dass es gerade der Sinn des Verfassers selbst ist, so wird man doch nicht gefährlich betrogen und lüget nicht.“ Es geschieht uns dann „wie Einem, der von dem geraden Wege sich verirret und einen Umweg betritt, der doch endlich auch zum Ziele führet.“ Einen solchen, meint Augustin, solle man übrigens eines Besseren berichten, und ihm zeigen, „wie nützlicher es sei, auf dem geraden Wege zu verbleiben, damit er nicht durch die Gewohnheit, vom Wege abzuweichen, gar noch auf böse Wege komme. Denn ein Irrthum, eine vorgefasste Meinung zieht leicht in neue, immer tiefere hinein.“ In dieser Beziehung warnt er ernst und mahnt, sich zu bescheiden. Nicht zu viel: „Sollte auch Einer das Zeichen nicht verstehen; genug, dass er weiss, dass es ein Zeichen ist und dass er nicht mehr unter der Dienstbarkeit steht. Ja noch besser ist, unter unbekannten, aber nützlichen Zeichen beschwert werden, als durch eine fruchtlose Erklärung derselben seinen Nacken ihrem Joche entziehen und sich in Bande des Irrthums verstricken.“ Man sieht: es bleibt immer ein gewisses Dunkel für uns; einerseits, damit wir bescheiden bleiben und demüthig, anderseits aber damit wir nicht aufhören, immer neues Licht von Gott zu erbitten.

Das ist Augustin's Theorie. Alle Schrifterklärung, das ist also sein Grundsatz, muss das Reich Gottes fördern; das heisst erst im wahren Sinne: die h. Schrift erklären. „Wer aber vermeinet: die h. Schrift zu verstehen, bringt aber keine Auslegung hervor zur Erbauung der Liebe Gottes und des Nächsten, der versteht noch nichts.“ —

Wie hoch Augustin die Schrift hält, haben wir nun gesehen. Sie ist ihm Norm für christliche Erkenntniss und Glauben; sie hat ihm göttliche Dignität, absolute Auktorität. Und doch ist es nicht so, als ob ihm Alles buchstäblich in der h. Schrift müsste enthalten sein, was die Kirche aufnimmt und aufgenommen, besonders in Betreff heiliger Gebräuche. Er trifft hier ganz, fast bis auf's Wort, mit Basil (s. II. Abth. S. 229) zusammen.

Wir kommen hier auf den Begriff der Tradition.

Augustin sah Manches in der Kirche, was er nicht buchstäblich in der h. Schrift angedeutet fand: die jährliche Feier der Passion, der Auferstehung, der Himmelfahrt J. Christi, der Ausgiessung des h. Geistes; ferner das Singen des Halleluja während der Passah-Zeit, vorzüglich die Gültigkeit der Taufe der Ketzer und der Kinder. Mehrere dieser Punkte, gerade die beiden letzteren, waren Gegenstand heftiger Kontroversen geworden oder waren es noch. Augustin hatte sie, wie sie nun einmal in seiner Kirche waren und eben darum für vollkommen berechtigt von ihm angesehen wurden, zu rechtfertigen gegen die Angriffe der Gegner. Da stellte er nun den Satz auf: „Was die gesammte Kirche festhält und (in der h. Schrift nicht steht und) durch Konzilien nicht eingesetzt ist, sondern zu allen Zeiten beobachtet wurde, von dem muss man in Wahrheit glauben, dass es durch apostolische Auktorität überliefert sei.“ An diesem Satz, wie ihn Augustin öfters wiederholt, haben wir, um ihn in seiner Wahrheit zu erfassen, die Form und das Wesentliche auseinander zu halten. Das Wesentliche, was Augustin sagen will, ist diess: Was immer und überall in der christlichen Kirche gegolten, muss wohl zum Wesen des Christenthums gehören, d. h. „apostolische Tradition sein.“ Zur Ergänzung könnte man hinzusetzen: was zum Wesen des Christenthums gehört, muss wohl immer und überall in der christlichen Kirche gegolten haben — diess ist der Obersatz. — Nun ist aber nicht Alles, was in diese Kategorie gehört (Kindertaufe u. s. w.) wörtlich und unvermittelt aus der h. Schrift zu beweisen und ihr ent-

nommen. Ist es darum an sich schon unchristlich, wie die Häretiker sagen? „Nein, antwortet Augustin. Wenn es nämlich, diess ist nun sein Schlusssatz, immer und überall galt, mag es auch nicht buchstäblich in der h. Schrift stehen, so muss es doch aus derselben Quelle geflossen sein, aus der die h. Schrift, denselben Geist und Stempel an sich tragen, wie diese; es muss apostolisch sein, apostolische Auktorität haben. — Diess ist offenbar das Wesentliche des augustinischen Satzes, dessen innere Wahrheit. Bibel und Tradition erscheinen so nicht in dem gewöhnlichen leeren Verhältniss zu einander, in dem äusserlichen Nebeneinander, sondern in einem gegenseitigen Ineinander, — die Tradition gleichsam als die im apostolischen, d. h. ächt biblischen Geiste vor sich gehende Vermittlung der Bibel, als die in wahrhaft apostolischem Geiste vor sich gehende Arbeit der Kirche an dem Inhalte der h. Schrift. Und so gefasst hat die Tradition nicht blos ihre Wahrheit, sondern auch ihre Nothwendigkeit. Die h. Schrift bedarf nämlich einer Vermittlung, Entfaltung, oder, wie man sagen will; die Schrift, wie Plato sagt, „ist für sich stumm, kann weder Erläuterung geben, wenn man sie fragt, noch sich vertheidigen, wenn man sie angegriffen, sondern bedarf jederzeit der Nachhülfe ihres Vaters;“ eben so wenig kann die Kirche im Glauben, kirchlichen Leben u. s. w. bei der Unmittelbarkeit als solcher absolut stehen bleiben. Die Vermittlung aber, damit sie keine fremde werde und nichts Fremdes hineintrage, muss in dem Geiste geschehen, in dem die Bibel geschrieben ist, d. h. im apostolischen. Der Bibel darf nichts widersprechen, was christlich sein will (s. o.). — So viel über das Wesentliche der Ansicht.

Betrachten wir nun aber die Form des augustinischen Satzes, so hat diese allerdings keine objektive Berechtigung. Man kann sagen: sie ist rein äusserlich. Was die gesammte Kirche festhält und doch nicht in der Bibel steht, müsse durch apostolische Auktorität festgestellt und angenommen werden; z. B. die Kindertaufe, die Ketzertaufe, die Feier der Feste u. s. w. Gewiss, abgesehen

davon, dass diese Auffassung ganz unhistorisch ist, ist sie auch eine ganz äusserliche Darstellung für die Wahrheit, die ihr zu Grunde liegt: dass nämlich jene Einrichtungen wesentlich aus dem Geiste des Christenthums herausgewachsen seien. — Woher nun aber diese äusserliche Auffassung, die man doch sonst bei Augustin nicht gewohnt ist? Sie trägt, kann man sagen, die Spuren ihres Werdens an sich. Diese Form der Beweisführung ist nämlich in der Polemik (gegen die Donatisten) entstanden. Man weiss, wie es da geht. Man begnügt sich nicht, eine Sache in ihrer inneren Wesenheit darzuthun, man will sie darthun bis auf die Nagelprobe, ihre Wahrheit nachweisen bis zur äusserlichen Evidenz, um ja den Gegner zu schlagen. Und so ist denn das in dem Geiste der h. Schrift selbst ruhende Bewusstsein der Kirche von ihrem Glauben, ihrem Kultus u. s. w. eine neben der h. Schrift ganz bestimmte mündliche äussere Tradition geworden. —

Fragen wir noch schliesslich, wie Augustin in der Praxis sich zu den Forderungen, die er an den biblischen Ausleger gestellt, verhalten, so können wir sagen, dass er ihnen im Allgemeinen nachgekommen. Es ist wahr: in Sprachen war er nicht stark; im Hebräischen bekennt er selbst seine Unwissenheit; seine Kenntniss des Griechischen war nur mässig, obwohl er desselben nicht so unkundig war, wie Einige ihn schildern; — dagegen hat er unbestreitbare Verdienste um die Vertheidigung der kanonischen Bücher gegenüber den Manichäern, und der Alles auflösenden subjektiven Kritik dieser Menschen setzte er den, richtig verstanden, ganz wahren Satz entgegen, dass er selbst dem Evangelium nicht glauben würde, wenn die Auktorität der katholischen Kirche ihn nicht entscheiden würde. Aus Unkunde der Sprache, aus jener den damaligen Zeiten überhaupt anklebenden Allegoriesucht hat er sich, man kann das nicht bestreiten, allerdings zuweilen in den seltsamsten Erklärungen verlaufen; aber sein Scharfsinn, seine Frömmigkeit, sein tiefer Geist hat eben so oft das Richtige getroffen. Uebrigens, wie wir oben schon sagten: es ist nicht Allen Alles gegeben; und dass Augustins Stärke

und Bedeutung nicht in der Exegese liegt, sondern in der Dogmatik, ist gewiss.

Augustin hat sich aber nicht blos über die Auslegung der h. Schrift ausgesprochen, sondern er hat sich auch ausgesprochen über die Art, wie der Inhalt des Christenthums „darzustellen“ sei durch die Rede, d. h. über die geistliche Beredsamkeit.

Er handelt zuerst von ihrer Nothwendigkeit. „Da man durch die Redekunst zum Wahren wie zum Falschen bereden kann, wer möchte da wohl so kühn sein, zu behaupten, die Wahrheit müsse in ihren Vertheidigern gegen die Lüge waffenlos den Kampf bestehen, so nämlich, dass jene, die Andere zum Falschen zu bereden suchen, es verständen, durch den Eingang der Rede den Zuhörer geneigt, aufmerksam und gelehrig zu machen, die Vertheidiger der Wahrheit dagegen diess nicht verständen? dass jene das Falsche kurz, deutlich und wahrscheinlich, diese aber das Wahre so vortrügen, dass es, sie zu hören, nur überdrüssig wäre, und so dunkel, dass man sie nicht verstehen könnte, und endlich so widerlich, dass man ihnen keinen Glauben beimässe? dass jene die Wahrheit durch Trugschlüsse bestritten und das Falsche behaupteten, diese dagegen nicht im Stande wären, weder das Wahre zu vertheidigen, noch auch das Falsche zu widerlegen? dass jene die Gemüther der Zuhörer in Irrthum führten, sie durch ihre Rede schreckten, betrübten, erheiterten und mit Wärme ermahnten; diese aber langsam und kalt für die Wahrheit sprächen und einschläferten, statt sie zu vertheidigen? Wer möchte so thöricht sein, dass er hieran Geschmack fände? Da die Beredsamkeit also in die Mitte gestellt ist, so dass sie viel dazu beiträgt, zum Bösen wie zum Guten zu überreden, warum also sollten die Guten sich nicht recht viel Mühe geben, sie zu erwerben, damit sie für die Wahrheit streite, wenn die Bösen sogar sich dieselbe anmaassen, um zum Dienste der Gottlosigkeit und

des Irrthums eine verkehrte und eitle Stellung einzunehmen?“ Augustin nennt sie darum „eine Axt, die Felsen spaltet.“

Fassen wir nun in Summa das Wesen der christlichen Beredsamkeit zusammen: Sie hat zu ihrem Inhalt das lebendige Christenthum und sucht diesen Inhalt durch die geeignete Darstellung dem Hörer (oder Leser) anzueignen.

Die geistliche Beredsamkeit, diess ist also das Erste, muss von einem christlich-biblischen Inhalt, vom Wort und Geist der h. Schrift getragen sein. „Um so weiser oder minder weise spricht der Mensch, je mehr oder weniger er in den h. Schriften bewandert ist. Ich sage aber diess nicht in dem Sinne, wenn man in ihnen viel liest und auswendig lernt, sondern in dem, wenn man ihren Sinn gut versteht und denselben sorgfältig erforscht. Denn es gibt derer, die sie lesen und es dabei bewenden lassen, eine Menge; sie lesen dieselben, um sie auswendig zu lernen; sie sind nachlässig, ihren Sinn zu erfassen. Diesen verdienen nun weit vorgezogen zu werden jene, welche zwar die Worte weniger behalten, aber mit den Augen ihres Herzens das Herz der Schriften anschauen. Besser jedoch, als beide, ist der daran, der, wie er will, sie wörtlich anführen kann und sie, wie es sein soll, versteht.“

Der Zweck der Beredsamkeit ist: den christlichen Inhalt dem Hörer anzueignen. Diess geschieht nun dadurch, einmal, dass man den Inhalt zum Verständniss des Hörers bringt, dann, dass man das Verstandene in sein Gefühl und seinen Willen überzutragen weiss. Ueberzeugen und belehren, rühren und zur That anfeuern, das ist somit die geeignete Weise der Darstellung; darin besteht die Form der Beredsamkeit. Es gibt darnach dreierlei Redeweisen (Style). Die erstere ist „die belehrende, die niedere; die zweite ist die ergötzende, die mittlere; die dritte die ergreifende, die erhabene.“

Die erste „ist die nothwendigste, muss vorangehen.“ „Wer noch nicht erkennt, was er zu thun hat,

der muss freilich zuvor, ehe er zu ermahnen ist, belehrt werden. Die Menschen können, was sie wissen, thun und auch nicht thun. Wer aber wird behaupten wollen, sie müssten das thun, was sie nicht wissen?“ Die beste Art, zu belehren, das Wie? ist nun mit Bezug auf den Gegenstand Objektivität, d. h. den Gegentand seinem Inhalte gemäss entwickeln, „so dass das Wahre, weil es wahr ist, durch sich selbst aufgehellet wohlgefalle.... Der Redner soll nichts für besser gesagt halten, als was der Wahrheit am meisten entspricht;“ — mit Bezug auf das Volk aber, auf die Zuhörer: Fasslichkeit, d. h. den Gegenstand so entwickeln, „dass der Zuhörer das Wahre höre und das Gehörte verstehe.“ Dazu gehört vorzüglich, dass die belehrende Rede populär, deutlich sei. „Wer mit allem Fleisse nach Deutlichkeit strebt, der unterlässt manches Mal gebildete Ausdrücke und bekümmert sich weniger um das, was wohl lautet, als vielmehr darum, was die Sache, die er zeigen will, fasslich darstelle. Man kann da sagen, es finde eine geflissentliche Nachlässigkeit statt; diese benimmt der Rede zwar ihre Zierde, aber doch nicht so, dass sie sich eine Unziemlichkeit erlaubte. Denn was nützt die Reinheit der Sprache, die der Zuhörer nicht versteht, um dessentwillen wir doch reden? Wer demnach lehrt, soll alle Worte vermeiden, die nicht unterrichten; wenn er statt deren andere reine Ausdrücke, die man versteht, sagen kann, so soll er diess vorziehen. Kann er aber diess nicht, entweder, weil es deren keine gibt, oder weil sie ihm im Augenblick nicht beifallen, so soll er sich auch der minder reinen Ausdrücke bedienen, wenn nur die Sache selbst dadurch klar und vollständig aufgefasst wird. Und diess nicht nur in Unterredungen, sei es mit Einem oder Mehreren, sondern auch um so mehr, wenn die Rede an das Volk gerichtet ist; da muss man um so mehr arbeiten, dass man verstanden werde. Denn bei Unterredungen steht es Jedem frei, zu fragen; wo aber Alle schweigen, damit Einer gehört werde, und wo Aller Mund aufgespannt sich zu dem Redner wendet, da muss der Redner um so mehr darauf Bedacht nehmen,

dass er dem Schweigenden zu Hülfe komme." Uebrigens könne es Punkte geben, sagt Augustin, die, so hell und klar sie auch entwickelt werden, doch „ob ihrer eigenthümlichen Erhabenheit" nur schwer verstanden werden vom Volke; diese nun solle man entweder nie oder doch sehr selten und nur wenn es nothwendig vor dem Volke vortragen. — Obwohl nun aber deutlich und klar die Rede, zumal die belehrende, sein soll, soll sie sich doch hüten, nicht in's Breite zu verfallen. „Sobald man wahrnimmt, die Rede sei verstanden worden, muss man entweder die Rede schliessen, oder auf einen andern Gegenstand übergehen. Denn wie uns der angenehm ist, der das, was man erkennen soll, aufhellet, so ist auch der überlästig, der nur das Bekannte einschärft, allerdings zumal Jenen, deren ganze Erwartung darauf gespannt war, wie die vorgelegte Frage gelöst werde." Auch soll sich die Rede, obwohl belehrend, doch hüten, trocken zu sein. „Die Beredsamkeit belehrenden Styls besteht darin, nicht sowohl dass das, wovor wir einen Abscheu hatten, wohlgefalle, oder dass das geschehe, was wir verabscheuten, sondern damit das, was verborgen war, Allen deutlich werde. Geschieht diess nun auf keine liebliche Weise, so fruchtet es nur Wenigen, nämlich den Allerfleissigsten, denen es, mag es auch nur so hingeworfen und ungebildet gesagt werden, nur um das Wissen zu thun ist. Diese, haben sie erlangt, was sie wollten, weiden sich mit aller Wonne an der Wahrheit; denn gute Gemüther besitzen die ausgezeichnete Eigenschaft, in dem Worte das Wahre und nicht die Worte zu lieben. Denn was nützt ein goldener Schlüssel, wenn er das, was wir wollen, nicht aufschliessen kann? Oder was schadet ein hölzerner, so er diess vermag, da wir ja doch nichts Anderes verlangen, als dass das Verschlossene offen sei? Da aber Speisende und Lernende eine gewisse Aehnlichkeit mit einander haben, so müssen auch die Speisen, ohne die wir nicht leben können, weil sehr Viele Ekel haben würden, gesalzen und gewürzt werden."

Es reicht aber nicht hin, „zu lehren, um zu belehren," sondern der Zuhörer soll auch „zur Pflicht angegeleitet, zum Thun dessen, was er soll, bewegt" werden. „Denn gelehrt wird, was gethan werden soll, desswegen, dass es geschehe." Diess setzt der Rede „die Krone" auf. „Oder was hilft es, den Hörer zu belehren oder zu ergötzen, wenn diess Dritte fehlt?" Diess nun geschieht beim Hörer, „wenn er liebt, was du versprichst, wenn er fürchtet, was du ihm androhst, wenn er hasset, was du zurechtweisest, wenn er gerne umfasset, was du ihm anempfiehlst, wenn ihn schmerzet, was du ihm als beweinenswerth vorstellest u. s. w." Die Beredsamkeit muss also auch den Hörer bewegen, „nicht dass er erkenne, was er thun soll, sondern dass er thue, was er als Pflicht bereits erkannt hat.... Vielleicht kann er schon durch die Erkenntniss der Dinge so bewegt werden, dass es keiner grösseren Anstrengung der Beredsamkeit bedarf, ihn noch fernerhin zu ermahnen. Ist diess aber nothwendig, so muss es geschehen." Und das ist nun vorzüglich die Sache und der Zweck der dritten Redeweise, der erhabenen. „Der kirchliche Wohlredner muss, wenn er über Etwas spricht, was gethan werden soll, nicht nur lehren, um zu belehren, und nicht nur ergötzen, um den Zuhörer zu fesseln, sondern auch über ihn siegen. Und so lange muss der Hörer mittelst einer gewichtvollen Beredsamkeit zur Einwilligung bewegt werden, wie lange die erwiesene Wahrheit es noch nicht zu Wege brachte, ja nicht einmal die Anmuth der Rede, dass er zu dem einstimmte, was er thun soll." Diesem Zweck entsprechend ist nun der dritte Styl. Er ist gleichsam ein Hammer, der die Thore der Herzen, zu denen er den Eingang verschliesst, einsprengt, Schlag auf Schlag führend. „Da sind Bitten, Zurechtweisungen, Ermunterungen und Erregungen, und was sonst noch die Gemüther bewegen kann, nothwendig." Dieser Styl „will keinen Beifall, sondern innere Bewegung; er unterdrückt meist durch sein eigenes Gewicht den Beifall, erpresst aber von Innen Thränengüsse." Augustin selbst

bei einer Gelegenheit, da es ihm daran lag, einzuschneiden, sagte von sich: „Ich glaubte so lange noch nichts ausgerichtet zu haben, als ich ihren Beifall vernahm, sondern erst dann, als ich sie weinen sah.“

In der Mitte zwischen beiden Redeweisen steht die ergötzende, die mittlere, die gemässigte, die den Uebergang von der einen zur andern bildet. Diese Redeweise hat ihre Stelle, wie an und für sich als Mittelstufe, so besonders für solche Zuhörer, „die keiner bestimmten Belehrung und scharfen Ermahnung mehr bedürfen, die nicht so sehr einer guten Handlungsweise entfremdet sind, dass sie durch eine erhabene Redeweise dazu angefeuert werden müssten, die vielmehr auf liebliche Weise zu ermuntern sind, das Gute, darin sie stehen, um so emsiger zu thun oder standhaft darin zu verharren.“ Man sieht: diese Redeweise setzt die beiden andern gewissermassen voraus. Uebrigens verkennt Augustin auch ihre Gefährlichkeit nicht; er hebt vielmehr ihre Klippen recht stark hervor. Sofern nämlich das Ergötzen, wenn auch nicht ausschliesslicher Zweck, doch ein Hauptzweck ist, so ist ihr Interesse mehr ästhetischer als sittlicher oder intellektueller Natur. „Oder werden etwa Alle, die ergötzt werden, umgewandelt, wie bei dem erhabenen Vortrag Alle, die gerührt und ergriffen werden, auch zum Thun kommen, und beim Lehrstyl Alle, die belehrt werden, auch zur Einsicht gelangen?“ Und wenn auch nichts Böses in ihrer verführerischen Form vorgetragen wird, „so wird dennoch ein geringes und gebrechliches Gute mit schäumendem Wortgepränge ausgeschmückt.“ Darum ist sie auch „bei ernsthaften Menschen nicht besonders gesucht.“ Augustin geht aber noch weiter. Diese Redeweise, wie sie nicht sowohl die Sache im Auge hat, als die Weise, in der gesprochen wird, steht eben darum am meisten in Gefahr, ein Spiel, eine leere Schönrednerei zu werden, indifferent gegen allen Inhalt, jedem auch dem schlechtesten zu dienen bereit; und um so gefährlicher, als sie die meisten Reize hat und am meisten von den gewöhnlichen Menschen geliebt wird. „Auf solche

Anmuth der Rede haben die Menschen schon ausserordentlich viele Mühe verwandt und damit vieles und schweres Böse und Schändliche, das geflohen und verabscheut werden soll, plausibel gemacht, oft nicht sowohl, dass man zu diesen Dingen einwilligte, sondern nur damit das, was sie sagen, als schön gesagt mit Wohlgefallen gelesen würde. Gott möge aber von der Kirche ein so grosses Uebel abwenden, was der Prophet Jeremias von der Synagoge der Juden sagt im fünften Kapitel.... O Beredsamkeit, desto schrecklicher, je ergötzender, je süsser! Fürwahr, mag auch das Gesagte minder verstanden werden, minder gefallen, weniger rühren, wenn nur Wahres und Gerechtes gesagt und das Gottlose nicht gerne gehört wird."

So viel über die drei Redeweisen. Uebrigens „soll man nicht meinen, es sei gegen die Gesetze der Beredsamkeit gefehlt, den Styl zu wechseln; vielmehr soll die Rede, wenn es füglich sein kann, mit allen Arten des Styls untermischt sein, damit der Fluss der Rede gleich der Ebbe und Fluth wechsle, die Rede mit mehr Anmuth fortschreite, und die Zuhörer dadurch in einer solchen Spannung erhalten werden, dass ihre Sinne weder abgeneigt noch schlaff werden." Man könnte sagen: die drei Redeweisen gehören zusammen. Oder „wer wird bewegt werden, wenn er das Gesagte nicht weiss, wer wird angezogen werden, um zu hören, wenn er nicht ergötzt wird?" Jedoch soll die Rede in dem Style hauptsächlich abgefasst sein, „wozu ihr Inhalt sich am meisten eignet;" auch „kommt viel darauf an, welcher Styl mit einem andern verbunden oder an sichern und nothwendigen Stellen angebracht werde."

Wie aber der Inhalt der geistlichen Beredsamkeit und ihr Zweck ein bestimmt christlicher ist, so muss ihre Form auch noch eine bestimmt christliche sein, d. h. eine biblische. „Wer mit (christlicher) Weisheit reden will, der hat es vorzüglich nothwendig, in den Worten der Schrift zu sprechen. Und um so mehr, je ärmer er sich an eigenen Ausdrücken weiss, desto reicher muss er an Worten der Schrift sein, damit er, weil er minder mit

eigenen Ausdrücken versehen ist, durch das Zeugniss gewichtiger Worte sich desto mehr Gewicht gebe."

So weit über die Form der christlichen Beredsamkeit. Augustin kann aber nicht genug wiederholen, dass die christliche Redekunst nur die Trägerin eines christlichen Inhalts und Zwecks sein müsse: „Der geistliche Lehrer soll nicht den Worten dienen, sondern die Worte sollen ihm dienen." Sie hat nicht ihr Ziel in sich, sondern in ihrem Zweck und Inhalt, und besser, meint Augustin, keine Beredsamkeit, als Beredsamkeit ohne christlichen Inhalt und Zweck. Er nennt jenes „weise" reden. „Die Hauptsache für den geistlichen Redner ist, dass er weise rede, mag er nun auch beredt reden, damit er den Zuhörern nütze, gesetzt auch, er wäre ihnen minder nützlich, als es geschehen würde, wenn er es auch mit Beredsamkeit vermöchte.... Man muss um so mehr vor dem sich hüten, der an thörichter Beredsamkeit überfliesst, je mehr er den Zuhörer durch das, was zu hören nichts nützet, ergötzet, und je mehr der Zuhörer dafür hält, er rede auch, weil er so dreist ist, die Sache so beredsam vorzutragen, ebenso die Wahrheit. Weisheit ohne Beredsamkeit, sagten schon die heidnischen Redner, nütze nicht viel den Mitbürgern; die Beredsamkeit ohne Weisheit aber schade ihnen meistens nur gar zu viel und nütze niemals. Wenn jene nun schon durch die Macht der Wahrheit genöthigt wurden, diess zu bekennen, obgleich sie die wahre Weisheit, jene höhere, die vom Vater des Lichtes herabsteigt, nicht kannten: wie vielmehr dürfen wir nicht anders denken, die wir Söhne und Ausspender dieser Weisheit sind?.... Weisheit ohne Beredsamkeit kann doch immer nützen, wenn sie auch nicht ergötzt. Denn wer vermittelst seiner Redekunst den Zuhörer weniger ergötzen kann, ergötzt ihn dadurch, dass er seine Sache erweiset. Beredsamkeit aber ohne Weisheit ist eine schädliche Süssigkeit... Und wie der, dessen Leib schön und dessen Seele missgestaltet ist, mehr zu bemitleiden ist, als wenn er einen missgestalteten Leib hätte, so sind auch jene, die das Falsche beredt vortragen, mehr zu bemitleiden, als

wenn sie dergleichen zierlos vortrügen." Am besten freilich, meint Augustin, ist die Beredsamkeit, die Form und Inhalt gleichmässig wahrt, die weise und beredt ist: „eine heilsame Süssigkeit, ein süsses Heilmittel." Gewiss, ruft unser Vater aus, was ist besser als solche? Denn je mehr man da nach der Süssigkeit verlangt, desto leichter nützt das Heilmittel." Diese Beredsamkeit, die Augustin, wie man sieht, durchaus nicht gering anschlägt und auf die rechte Weise werthet, sollte man sich, meint er, vorzüglich aneignen in der Jugend, „zur gehörigen Zeit und im geeigneten Alter." Einmal: weil sie nur dann recht erlernt werden möge, „denn wer diese Wissenschaft nicht schnell erlernt, der wird sie nie vollständig erlernen können, sagten schon die Häupter der römischen Beredsamkeit;" dann, weil sie im spätern Alter verhältnissmässig zu viel Zeit und Kraft in Anspruch nehme. „Denn wenn sie auch von den Langsameren endlich erlernt werden mag, so schätzen wir diese Wissenschaft doch nicht so hoch, dass wir uns dahin erklärten, auch das reife und gesetzte Alter solle sich darauf verlegen sie zu erlernen."

Gelernt aber wird sie „durch Aneignung der Regeln der Beredsamkeit;" aber nicht blos dadurch, sondern noch viel mehr durch Studium von Rednern, durch das lebendige Beispiel — die beste Schule, besonders für diejenigen, „die einen scharfsinnigen und lebhaften Geist besitzen." Denn, sagt Augustin, „es gibt kaum Einige, die beides können: gut reden, und um diess thun zu können, bei der Rede an jene Regeln der Redekunst denken." Beim rechten Redner muss die Redekunst gewissermassen angeboren sein. „Die eigentlichen Redner befolgen die Regeln der Redekunst, weil sie beredsam sind; sie wenden sie aber nicht an, damit sie beredsam seien." Sie wurden beredt, wie andere Menschen reden lernten — nicht durch und nach Regeln, sondern von selbst. Darum ist die Hauptsache: „das eigne Talent an Beispielen solcher Redner zu entzünden und zu bilden." Auch „mangelt es nicht an kirchlichen Schriften, durch deren Lesung ein fähiger Mann, wenn er es auch nicht beabsichtigt, sondern

nur auf die Sachen merkt, die gesagt werden, zum Redner sich bildet, zumal wenn noch Uebung im Schreiben dazu kömmt." Augustin nennt als solche Muster Cyprian, Ambrosius u. s. w. Vor allen aber die Bibel. Hier ist Weisheit und Beredsamkeit mit einander in einem heiligen Bunde. „Zwar könnte man fragen, ob die h. Schriftsteller nur weise oder auch beredsam zu nennen seien. Diese Frage löst sich jedoch bei mir sehr leicht. Denn wo ich dieselben recht verstehe, da kann ich nicht nur nichts Weiseres, sondern auch nichts Beredsameres finden. Ja ich wage es zu behaupten, dass Alle, welche verstehen, was jene sagten, mit mir einsehen, dass sie nicht anders reden durften." Und es ist sich darüber nicht zu verwundern. „Denn woher die Regeln der Beredsamkeit, wenn nicht, was gleichsam nach der Redekunst gesagt worden, wäre beobachtet, bemerkt und auf diese Lehrweise zurückgeführt worden? woher aber jenes, wenn es nicht zuvor im Geiste der Redner gelegen hätte? Was Wunder also, dass diese Regeln auch bei den h. Schriftstellern vorkommen, da Jener sie sandte, der die Geister schuf?" Es ist aber die Beredsamkeit der h. Schrift eine solche, welche aus der Weisheit des Inhalts herausgewachsen in natürlicher Bildung, „ohne dass die Weisheit auf Beredsamkeit gesonnen hätte, jedoch so, dass die Beredsamkeit von der Weisheit sich nicht trennte." Diese Beredsamkeit ist vorerst der Person (des Redenden) ganz entsprechend. „Gleichwie es eine Beredsamkeit gibt, die mehr dem jugendlichen Alter, und eine andere, die mehr dem Greisenalter ansteht, und wie das keine Beredsamkeit ist, die der Person des Redenden nicht ansteht: so gibt es auch eine Beredsamkeit, welche nur Männern, die des höchsten Ansehens überaus würdig sind und gänzlich göttliches Ansehen besitzen, wohl ansteht. Und mit einer solchen Würde sprachen nun jene Männer in den h. Schriften, und keine andere Beredsamkeit geziemte sich auch für sie," einfach und doch so würdevoll; „und eben darin übertrifft diese Beredsamkeit andere in um so höherem Grade, je niedriger sie zu sein scheint." So angemessen der Persönlichkeit,

eben so angemessen ist sie aber auch dem Inhalte. „Denn in den Stellen, da die Beredsamkeit hervorleuchtet, erscheint sie so, dass die Worte nicht von den Redenden angewandt, sondern den Sachen selbst gleichsam von ihnen selbst freiwillig beigefügt und umgelegt zu sein scheinen, so dass man es gleichsam sieht, hier gehe die Weisheit wie aus ihrem eigenen Hause, d. h. aus der Brust der Weisen hervor, und als folge wie eine unzertrennliche Gefährtin auch ungerufen die Beredsamkeit.“ Diese Beredsamkeit erkennt nun Augustin freilich nicht überall. „Es gibt auch Stellen, wo die göttlichen und heilsamen Aussprüche dunkel sind.“ Aber auch da findet unser Vater dieses Verhältniss nur zu bewundern. Diese Stellen nämlich sind nothwendig, „um den Geist zu üben;“ jene, „um die Weisheit beredt zu zeigen.“ „Und das erregt nun in mir vorzüglich Bewunderung, dass sich jene h. Männer dieser äussern Beredsamkeit vermittelst einer ihnen eigenthümlichen Beredsamkeit so bedienten, dass sie bei ihnen weder fehlte, noch auch besonders hervorragte. Denn sie durften dieselbe weder missbilligen, noch auch ruhmredig damit prahlen. Das Eine würde der Fall sein, wenn sie sich derselben gänzlich bedient hätten, das Andere, wenn diese ihre Beredsamkeit nirgend hervorträte.“ Uebrigens zweifelt Augustin nicht, dass auch da, wo er die Stellen nicht versteht, „die Beredsamkeit eben so beschaffen sei, wie an jenen Stellen, da er sie findet.“

Augustin stellt sich noch die Frage, ob wir die h. Schrift und ihre Beredsamkeit auch in dem nachahmen sollen und dürfen, „wo sie heilsam und nützlich dunkel spricht, um nämlich den Geist des Lesers zu üben, die Bande der Schlaffheit zu brechen, den Eifer zu schärfen“ u. s. w. Er antwortet: Nein. „Denn die Ausleger der h. Schrift dürfen nicht so sprechen, als unterfängen sie es, mit gleichem Ansehen sich so auszudrücken, um eine fernere Erklärung durch Andere nöthig zu haben, sondern dahin müssen sie vor Allem arbeiten, dass sie, soweit es mittelst einer deutlichen Darstellung geschehen kann, in allen ihren Reden verstanden werden, so dass der, so

es nicht versteht, entweder sehr schwachsinnig ist, oder dass vielmehr in der Schwierigkeit und Feinheit des zu erklärenden Gegenstandes der Grund liegt, wesshalb das, was wir sagen, minder oder schwieriger verstanden werden kann." —

Man kann sagen, was bisher über die christliche Beredsamkeit gesagt wurde, betrifft sie mehr als Kunst. Es gehört aber noch mehr dazu: die innere Weihe; diese ist die Krone. Hiezu gehört das innere Ergriffensein des Sprechers. „Wenn nicht der Prediger selbst entzündet ist, so entzündet er den nicht, dem er predigt." Hiezu der Gebetsgeist. „Der geistliche Redner soll sicher glauben, dass er, wenn er segensreich redet, er diess, insofern er es vermag, mehr durch frommes Gebet, als durch Rednertalent zuwege bringe, so dass er vermittelst des Gebetes für sich und für Jene, zu denen er spricht, früher ein Beter als Sprecher sein solle. Nahet die Stunde, wo er reden soll, so erhebe er, ehe er seine Zunge zum Sprechen erhebt, zuerst seine lebendige Seele zu Gott, auf dass er mittheile, was er eingesogen hat, oder ergiesse, was er wird angefüllt haben. Denn da es bei einem und demselben Gegenstand, der nach dem Glauben und dem Geschmack soll behandelt werden, Vieles gibt, was gesagt werden kann, und mancherlei Weise, wie Etwas gesagt werden kann, wer weiss da, was gerade sich eignet, entweder dass es von uns gesagt oder gehört werde, als allein Der, welcher die Herzen Aller durchschauet? Und wer macht es, dass von uns gesagt werde, was gesagt werden soll, oder wie es gesagt werden soll, als allein Der, in dessen Hand sowohl wir sind, als auch unsere Reden? Darum soll zwar, wer lernen und lehren will, Alles lernen, was gelehrt werden soll, und sich die Fähigkeit zum Lehramte verschaffen, wie es kirchlichen Vorstehern geziemt; zur Stunde aber, da er reden soll, soll er vielmehr bedenken, was einem frommen Gemüthe eigne, was der Herr sagt Matth. 10." Zu dieser Weihe gehört dann das Leben des geistlichen Redners über-

haupt, „das der Beredsamkeit erst das rechte Gewicht gibt.“ „Zwar kann die Wahrheit auch von der Unwahrheit, d. h. auch von einem bösen und falschen Herzen, was recht und wahr ist, verkündiget werden.“ Und das ist eben die objektive Macht des Lehramtes, „der Lehrstuhl Moses, von dem der Herr sagt, dass die Schriftgelehrten darauf sassen, und der, eben weil er nicht der ihrige (ein subjektiver), sie nöthigte, das Gute zu lehren, obwohl sie das Gute nicht thaten.... So, indem die Lehrer, wenn auch persönlich schlecht, die Wahrheit ihres Amtes verkündigen müssen, verkündigen sie die Wahrheit und werden mit Nutzen gehört, obwohl sie nicht thun, was ihr Bestes fördert.“ Aber, setzt Augustin ganz wahr hinzu, „es ist doch immer nur zum Nutzen der guten Gläubigen, die in ihnen, sofern sie nach ihrem Amte predigen, nicht den Menschen, sondern Gott selbst hören.“ Wie weit Mehrern würden jene aber nützen, „wenn sie auch, was sie lehren, thun würden! Gibt es ja doch deren gar Viele, die ihr böses Leben durch das Leben ihrer Vorgesetzten und Lehrer zu entschuldigen suchen.“ Diese Beredsamkeit des Lebens ist nach unserem Vater „die wahrhaft erhabene,“ und wo alle Kunst der Beredsamkeit fehlt, „da dient statt ihrer das Muster solch' eines Lebens.“

Wie gesagt, diese innere Weihe darf dem geistlichen Redner nicht fehlen; ohne sie ist alles Studium unzureichend. Aber eben so wenig wird das Studium der Beredsamkeit durch sie aufgehoben. „Wer sagt, man dürfe keine Vorschriften ertheilen, was oder wie man lehren soll, sintemal der h. Geist die Lehrer bilde, dem könnte man eben so gut sagen, so müssten wir also auch nicht beten, weil der Herr sagt: Euer Vater weiss, was euch nothwendig ist, ehe ihr es von ihm erbittet.“ Gebet und Studium schliessen sich nicht aus. „Wenn der Apostel sagt, die Lehrer würden durch die Einwirkung des h. Geistes gebildet, und wenn er ihnen dennoch befiehlt, was und wie sie lehren sollen, widerspricht sich etwa der Apostel? Ist es nicht vielmehr so zu verstehen, es dürfe, obschon der h. Geist selbst lehrt, auch von Seiten

des Menschen nicht an Fleiss fehlen, und dennoch sei weder der da pflanzet, Etwas, noch auch der, so begiesset, sondern Gott, der das Gedeihen gibt.... Denn wie auch die Arzneimittel für den Leib, die von Menschen für Menschen angewendet werden, nur denen nützen, denen Gott die Gesundheit bewirkt, der auch ohne Arzenei helfen kann, die Arzeneimittel aber nicht ohne ihn helfen können und dennoch angewendet werden: so nützen auch die Hülfsmittel des Unterrichts, an den Menschen angewandt, da doch Gott es bewirkt, dass sie nützen sollen, der auch den Menschen das Evangelium geben konnte, ohne dass diess von Menschen oder durch einen Menschen hätte geschehen müssen." —

Augustin und die Donatisten.

Wir haben bereits die äussere Geschichte des Donatismus und der Bekämpfung desselben im Umrisse gegeben. Es erübrigt, die geistigen Fragen, die dabei Gegenstand der Kontroverse wurden, in's Auge zu fassen.

Es treten nun im donatistischen Streite und seiner Geschichte zwei Kardinalpunkte hervor: diese zwei Punkte zeigen sich denn auch in der Polemik des Augustin, des Hauptgegners der Donatisten. Sie sind: 1) der Begriff der Kirche, und 2) das Verhältniss der Kirche und des Staates zu einander.

Es hatten bis jetzt meist Häresien und Fragen der Dogmatik die Kirche bewegt. Schismen waren meist noch im Hintergrund geblieben, und eben damit jene Fragen, die sich auf die Kirche als solche und ihre Erscheinung bezogen. Im donatistischen Kampfe treten denn diese Fragen mächtig hervor; und nachdem bereits einzelne Vorläufer, z. B. die Montanisten, Novatianer, später die Meletianer die Richtung angedeutet, wird sie ein Hauptmoment in der Kirche durch die Donatisten. In der That, es handelt

sich hier nur um die Kirche als solche; eine Verschiedenheit im Glauben ist nicht vorhanden, und auch Augustin selbst rechnet die Donatisten nicht unter die Häretiker, obwohl ihr Schisma ihm keine geringere Sünde ist, als irgend eine Häresie; der einzige Punkt, wo im Glauben eine Differenz, ist die Kindertaufe, und diess hängt eben zusammen mit dem donatistischen Begriff der Kirche.

Wir wenden uns nun zum ersten Streitpunkt, nämlich zur Polemik über den Begriff der Kirche.

Es lag in der Natur der Sache, dass, wie es Häresien gab, so auch Schismen nicht ausbleiben konnten in der Entwickelung und dem Leben der Kirche. Mit andern Worten: wie die Kirche nicht beim einfachen, unmittelbaren Glaubensgehalt blieb, sondern denselben sich denkend vermittelte: so konnte sie auch nicht stehen bleiben in der Unmittelbarkeit ihrer Existenz, auf dem Standpunkt der ersten Kindheit. Die weitere Vermittlung ging aber auf die Entwickelung ihres Begriffs an sich sowohl als dessen äusserer Verwirklichung. In dem Maasse nämlich, als die Kirche mit der Welt in Berührung trat und die Welt mit ihr, das heisst, mit dem Wachsen der Kirche in der Zeit und Welt drangen auch die Gegensätze in sie. Diese Gegensätze in ihrem Sein und Leben führten von selbst zu Gegensätzen im Begriffe von der Kirche und in der Reflexion über sie; und die anfänglich schlichte, unschuldige Unmittelbarkeit der Anschauung musste, nachdem auch das Leben in der Kirche nicht mehr in der Glaubens- und Lebenseinheit verblieben, sondern in Gegensätze auseinandergegangen war, selbst auch auseinandergehen in ihre Seiten und Extreme. Es war diess aber eben sowohl ein Nachtheil als ein Segen. Ein Nachtheil: denn wie einzelne Seiten der (des Begriffs) Kirche festgehalten wurden, kam die Kirche eben nicht zu ihrem vollen Rechte, sondern wurde einseitig erfasst, dargestellt und demgemäss aufgebaut im Leben; ein Segen aber: denn die Kirche konnte nicht zu ihrer allseitigen Auffassung und Darstellung, zu ihrer vollen

Wahrheit kommen, wenn nicht zuvor die verschiedenen Seiten, die in ihr liegen, durchgedacht, durchgelebt und durchgearbeitet wurden; erst über diesen und auf ihnen, aber auch dann wahrhaft, war ihr die Möglichkeit gegeben, sich in ihrer vollen Wahrheit aufzubauen.

Es liegen nun in dem Begriffe der Kirche Christi zwei Seiten, die, einzeln aufgefasst, eben so sehr etwas Falsches als etwas Wahres haben und darum ein Extrem sind, die aber, in ein organisches Verhältniss zu einander gesetzt, den vollen Begriff geben. Die Kirche ist nämlich ein gottmenschliches Institut, wie Christus selbst, ihr Herr und ihr Leben, Gottmensch ist; das heisst: die Kirche ist einerseits That Gottes in Christo, anderseits Produkt der Menschen. Sie ist aber beides und eben so sehr das eine wie das andere, wenn sie eine wahre sein will. Beides muss daher im rechten gegenseitigen Verhältniss erfasst werden. Wir könnten auch so sagen: die Kirche hat eine objektive und eine subjektive Seite. Nicht dass beide einander ausschlössen, so wenig als das Göttliche und Menschliche in ihr; vielmehr nur wenn beide aus ihrem inneren, lebendigen, organischen Verhältnisse zu einander herausgerissen werden, sei's im Leben, sei's im Begriff, nur dann stehen sie sich einander ausschliessend gegenüber. Dann ist's aber nicht die Wahrheit, sondern die Verkehrung der Menschen. So wenig sie sich aber ausschliessen, so wenig gehen sie in einander auf oder dürfen mit einander vermischt werden. Denn dann verliert sich das Göttliche in der Kirche an das Menschliche und das Menschliche an das Göttliche; das heisst: keins von beiden kömmt dann zu seinem vollen Rechte. Der Schlüssel zum Verständniss dieses Verhältnisses und des Begriffs der Kirche liegt ganz im Begriffe des Gottmenschen — Christi. Auch hier sind zwei Seiten, die weder einander abstrakt entgegengestellt, noch mit einander vermischt werden dürfen, und doch eine höhere Einheit der Person bilden. Der Unterschied ist nur, dass, was hier, in der Person Christi,

nicht blos gesetzt ist, sondern auch wirklich, vollendet, absolut — ist, in der Kirche erst noch im Flusse sich befindet; das heisst: nur erst ihr innerster Grund und ihr Ziel, noch nicht ihre Gegenwart, nur erst ihre Wahrheit, noch nicht ihre Wirklichkeit ist. Es können nun aber beide Seiten der Kirche auseinander gerissen, einander gegenüber gestellt und einseitig durchgeführt, oder aber auch miteinander vermischt werden. Es kann diess nicht blos der Fall sein, sondern es wird, ja, bis auf einen gewissen Grad, — berücksichtigen wir nämlich die Natur der Menschen, wie sie ist, — muss es so sein.

Blicken wir nun nach diesen Vorbemerkungen auf der Donatisten Schisma und auf die Art, wie sie von der Kirche hielten. Es liegt, wie wir oben angedeutet, in jeder Verirrung etwas Wahres; nur ist diess Wahre ein in verschiedenen Abstufungen oft bis zur äussersten Verkennung Getrübtes. Aber etwas Wahres ist in jeder Verirrung, wie in der Sphäre des Lebens, so des Begriffs. Von dieser Seite den Donatismus aufgefasst, lag, können wir sagen, in seinem Auftreten gewissermaassen eine Reaktion gegen die Verweltlichung der Lehre und die Erschlaffung ihrer Disziplin. Und das ist sein guter Theil gewesen, seine Wahrheit, wie sie in seinen tüchtigsten Repräsentanten und in seinen besseren Zeiten sich kund gab. Es lässt sich in der That ein Eifer ihrerseits für Sittenzucht, für Wahrheit und Reinheit der Kirche in ihren Gliedern nicht verkennen. Die Kirche sollte in der Wahrheit eine reine und heilige sein; das wollten sie, wie die Montanisten, wie die Novatianer u. s. w. Es war diess die natürliche Tendenz der Kirche, und je mehr die unreinen Elemente in ihr überhand nahmen, um so stärker musste dieses Streben werden; zumal als zur Zeit Konstantins und seiner Nachfolger das Heidenthum in grossen Massen äusserlich in die Kirche einströmte und sie noch mehr verunreinigte, da machte sich dieses Streben an verschiedenen Punkten und in verschiedenen Beziehungen Luft. Die mächtigste Reaktion und Tendenz dieser

Art war nun eben der Donatismus. Diese Richtung ging aber, wie bei den Novatianern, in's Extrem. Die Kirche, nämlich die sichtbare Gemeinschaft der sich zum Christenthum Bekennenden, müsse, verlangten die Donatisten, eine reine, vollkommene sein, ohne Runzel und ohne Mackel, und nur die in der sichtbaren Gemeinschaft ihrer Glieder reine sei auch die wahre Kirche Christi. Das waren ihre Grundsätze. Aus diesen Vordersätzen ergaben sich ihre weiteren Forderungen von selbst. Soll die sichtbare Gemeinschaft eine reine sein, so ist, was notorisch unwürdig ist, aus ihr auszustossen; werden nun solche, die nicht rein sind, nicht ausgestossen, so befleckt sich die ganze Gemeinschaft, und es hat sich sofort, wer rein ist, von ihr zu trennen und eine neue reine Gemeinschaft zu bilden. Mag auch diese Gemeinschaft eine kleine sein im Verhältniss zu der ganzen Masse, so bedenke man jene Stellen der h. Schrift, wo von den Auserwählten die Rede ist, von den 7000, die dem Baal ihre Kniee nicht beugten, von den Wenigen, die den schmalen Weg zum Himmel gehen, während die Menge den breiten Weg des Verderbens betrete. — Versteht sich, dass die Donatisten sich als die reinen, die katholische Kirche aber als die befleckte, abgefallene erklärten, und eben in der „Verdorbenheit" der letzteren und in ihrer eigenen „Reinheit" den Grund ihrer Separation und der Konstitution einer neuen Kirche gesucht wissen wollten. — Das sind ihre eigenen Erklärungen.

Was nun in diesem Schisma der Donatisten das Hauptmotiv gewesen: ob falscher Eifer für die Zucht der Kirche, der dann in's Extrem geführt hat, oder geistlicher, pharisäischer Hochmuth (wie Augustin meint), der jenen Eifer nur vorgeschützt — wohl beides, wie es gewöhnlich geht! Hier äusserlich auseinander zu halten und zu scheiden, wäre eben so unpsychologisch als unwahr, wäre reiner Parteistandpunkt. Wahr aber ist, dass die wildesten Leidenschaften sich an eine Richtung anschlossen, die in ihrer letzten Spitze zum sich selbst verzehrenden Fanatismus werden musste und wurde.

Und fragen wir nach dem Charakteristischen in dieser donatistischen Anschauung der Kirche, so können wir es offenbar als das Subjektive bezeichnen. Die Kirche betrachteten sie als Produkt des Glaubens und Lebens der Menschen, also von der subjektiven Seite. Daran hatten sie Recht; denn der h. Geist wirkt nur an und in dem Menschen, ja der Mensch selbst soll leben und wirken im h. Geist und so die Kirche bilden. — Es ist aber eben so klar, dass die Donatisten dieses Moment, von dem aus sie die Kirche betrachteten, einseitig, d. h. mit Aufopferung des Objektiven in ihr, auffassten. Ihr Subjektives verschlang alles Objektive. Die Kirche ist nämlich nicht blos Produkt der Menschen, sondern auch That Gottes, und diess ist ihre göttliche, objektive Seite, ihr realer Grund. Indem die Donatisten diese Seite verkannten, wurde ihr subjektives Prinzip der Kirche ein durchaus einseitiges, verkehrtes, wurde zum halt- und schrankenlosesten Subjektivismus, demgemäss sie den objektiven Grund, den sie im Göttlichen verkannt, im Menschlichen, Subjektiven suchten. So kamen sie zu dem Satze, dass die Reinheit der Glieder die Wahrheit der Kirche konstituire. Auf die eigene Gerechtigkeit, wie man sieht, gründeten sie somit ihre Kirche. Ungewiss ist, was sie hiezu gebracht hat, ob das Verkennen des Objektiven zur Uebertreibung des Subjektiven, oder ob dieses zu jenem; wahrscheinlicher ist das letztere; doch hat wohl beides zusammengewirkt.

Wir haben das Prinzip, wie es sich in seiner Spitze darstellt, unbändigen Subjektivismus genannt; und in der That ist da Alles ohne festen Halt, Alles gestellt auf das eigene, reine Ich, die ganze Wahrheit der Kirche auf die Meinung der Individuen, ihre ganze Existenz auf deren — der Individuen — eigenstes Zeugniss.

So führte diess Prinzip konsequent zum Separatismus.

Schauen wir nun, wie Augustin dieses System angreift.

Die eine Art, wie er diess thut, ist: dass er nachweist, wie dieses Prinzip alle Kirche, ja sich selbst aufhebt.

Es hebt alle Kirche auf. Ist nämlich das Prinzip der wahren Kirche die Reinheit der Glieder, d. h. ihre eigene Gerechtigkeit, wo ist Zeugniss und Garantie für diese Gerechtigkeit, d. h. für die Wahrheit der Kirche? Es liegt nirgends anders, als im eignen Meinen der Individuen. Ein Meinen aber, das eben nur Meinen ist, muss am Ende umschlagen in die entschiedenste Ungewissheit. „Ihr sagt, in euch sei die Kirche; aber kann sie nicht eben so gut in Andern sein, die sich früher oder an andern Orten separirt haben? Das könnt ihr nicht bestreiten und so müsst ihr euch selbst ungewiss werden; es muss aber Allen so gehen, die für ihre Gemeinschaft kein objektives gültiges Zeugniss haben, sondern nur ihr eigenes.“ Indem Augustin diese Täuschungen und Blendwerke des einseitig gefassten subjektiven Prinzips aufdeckt, erinnert er an die Warnung des Erlösers vor denen, die da sagen: „siehe, hier ist Christus, da ist er.“ So sagen, meint unser Vater, auch die Donatisten, die Separatisten: hier ist die wahre Kirche, da ist sie, rufen sie, und haben doch kein objektives Zeugniss dafür, sondern nur die Prätension ihres eigenen Meinens, das sich für gerecht, die eigene Kirche für die wahre hält. Ist abér einmal, fährt Augustin fort, das eigene Meinen das Prinzip für die Separation und Konstitution einer neuen Gemeinschaft, kann da nicht dem Einen mit seiner Meinung ein Anderer gegenüber treten mit der seinigen? und kann der Andere nicht, und zwar mit demselben Rechte, mit dem der Erste sich separirt, und nach demselben Prinzip, ihm die wahre Kirche absprechen und sie sich vindiziren? Eine Gemeinschaft, die keinen andern Grund hat, als solchen, wird darum aus sich heraus, aus dem eigenen Schoosse, wieder andere erzeugen, die ihr gegenüber treten, wird eine Mutter von lauter Separationen und Kirchlein werden, von denen jede, „je kleiner sie ist,“ sich für desto gerechter und somit für wahrer hält, als die andere, und — muss so am Ende an ihr selbst zu Grunde gehen.

Das donatistische Prinzip hebt sich aber auch in sich selbst auf. Ergeht nämlich, diess ist Augustin's Beweis-

führung, die Forderung an die sichtbare Gemeinschaft, dass sie eine reine sei, so ist vorerst zu fragen, ob irgend ein Glied derselben hienieden zur vollkommenen Reinheit gelange. Ist diess zu verneinen, so fällt von selbst die Forderung an die Kirche weg. Aber auch hievon abgesehen, — wer kann für die Reinheit eines Andern bürgen? Wer sieht in's Herz? Wie und wo ist also eine solche reine, sichtbare Gemeinschaft möglich? Hat aber die Forderung nur den Sinn, dass sich die Reinheit der sichtbaren Kirche nicht auf die innere Reinheit beziehe, weil das unmöglich (wie denn auch die Donatisten schieden zwischen innerer und äusserer), sondern auf die äussere, so dass nämlich, wer offenbar sündigt, ausgestossen werde, so ist diess eine Reinheit und ist — keine. — Von welcher Seite man also diese Forderung betrachten mag — sie ist unhaltbar. Wenn nun aber nur die (sichtbare) reine Kirche, wie die Donatisten sagen, die wahre ist, eine solche aber sich im Begriffe aufhebt, so gibt es eben damit auch keine wahre Kirche.

In dieser Art hat Augustin nachgewiesen, wie das donatistische Prinzip sich selbst und alle Kirche aufhebt; er ist dieser Dialectik nachgegangen, die im Separatismus — wie überhaupt in jedem einseitig aufgefassten Prinzipe — liegt, ihn selbst auflöst und über ihn hinausführt. Es hat diess denn auch in der Geschichte des Donatismus sich handgreiflich herausgestellt, und unser Vater findet eine besondere Genugthuung darin, den Donatisten diese Selbstauflösung ihrer Kirche in ihrer eigenen Geschichte als Spiegel und Zeugniss ihres „verkehrten und heuchlerischen“ Wesens vorzuhalten. Wenn sie die Forderung der Reinheit der Kirche vorbringen und damit ihre Separation begründen, so erinnert er sie an die Robheiten eines Optatus, an die Brutalitäten der Circumcellionen, an ihre Ausschweifungen, besonders in Trinkgelagen; er erinnert sie besonders an die vielen Sekten („wer könnte sie alle zählen!“), die aus ihrem Schoosse hervorgingen nach demselben Grundsatze, nach welchem die erste, die Mutter aller übrigen, sich von der recht-

gläubigen Kirche lostrennte. „So, ruft er aus, so muss es kommen, dass zertheilt und zertrennt sich auflösten, die ihren Stolz und ihre Leidenschaftlichkeit dem heiligsten Band des katholischen Friedens vorgezogen haben.“ Er erinnert sie, wie jede von ihren Sekten die andere (z. B. die Maximianer die Donatisten u. s. w.) bestreite, jede sich für besser, ja für die wahre Kirche halte. Er findet darin das innere Gericht, das über sie ergehe.

Augustin zeigt aber nicht blos den Donatismus in seiner Selbstauflösung; er widerlegt ihn auch positiv, Satz gegen Satz, und entwickelt dabei seine Anschauung von der Kirche, eine Anschauung, in welcher er strebt, die beiden Momente, das objektive wie das subjektive, geltend zu machen und in der gehörigen Weise zu vereinigen. Da aber der Donatismus das subjektive Moment ganz einseitig hervorgekehrt hat, so kann es nicht fehlen, dass unser Vater diesem gegenüber in seiner Polemik vorzüglich die Objectivität der Kirche premirt. — Folgen wir nun dieser Entwickelung.

Die Kirche als objektive, als göttliche, diess ist das Erste, hat zu ihrem Grund — Christus selbst und seine Gerechtigkeit. Diesen Satz stellt er dem donatistischen gegenüber, dass die Wahrheit der Kirche bestehe in der Reinheit der Glieder. Augustin meint es eher umgekehrt. Den donatistischen Standpunkt nennt er den der jüdischen Selbstgerechtigkeit. „Von euch, ihr Donatisten, sagt er, kann wohl auch gesagt werden, was Paulus von den Juden sagt: sie erkennen die Gerechtigkeit nicht, die vor Gott gilt, und trachten ihre eigene Gerechtigkeit aufzurichten, und sind also der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, nicht unterthan; nur in dem Einzigen seid ihr verschieden von den Juden, dass ihr die christlichen Sakramente habet, die jene noch entbehren.“ In der That ist eine Verwandtschaft des donatistischen Separatismus mit einer pelagianisirenden Richtung nicht zu verkennen. — Die Kirche ist „das Haus Gottes,“ die „Gemeine Christi;“ der Herr ist es, „der sie gemacht hat;“ sie ist sein „Leib,“ ist „in dem

guten Samen, den Er gesäet hat, und der, wenn auch unter Unkraut, bis zur Erndte wächst." Darin, sagt unser Vater, hat die Kirche ihren Grund, darin ihre Heiligkeit; und diese Objektivität, dieser auf göttlicher Stiftung ruhende objektive Charakter ist ihre Wahrheit, wie auch die einzelnen Glieder in ihr, wie auch Priester und Bischöfe irren und fallen können. Ihre Wahrheit ist zunächst unabhängig von der Subjektivität der Glieder: „Weder ist darum die katholische Kirche nicht die wahre Kirche Christi, weil Einige — angenommen, es wäre auch erwiesen — die h. Schriften der heidnischen Obrigkeit ausgeliefert haben, noch sind desswegen die Donatisten die falschen, weil ihre Circumcellionen so schlechte Thaten verüben." Und als Petilian, der donatistische Bischof, in Augustin drang, er solle sich erklären, ob er Cäcilian als seinen Vater anerkenne, in welchem Falle dann die Sache der katholischen Kirche ganz von der Schuld oder Unschuld dieses letzteren abhange, sagte Augustin: „Ich habe ein Haupt und das ist Christus, dessen Apostel ich sagen höre: Alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes. Denn auch wo sich der Apostel Vater genannt hat, fügt er hinzu, damit wir seiner Vaterschaft keine schwache menschliche Basis geben sollten: durch das Evangelium habe ich euch gezeugt. Von dem Evangelium also leite ich meinen Samen ab.... In Beziehung auf mein Heil kenne ich keinen andern Vater als Gott, zu welchem wir täglich beten: Vater unser, der du bist im Himmel."

Die Kirche Christi als objektive, diess ist das Zweite, hat zu ihrem Zeugniss — die h. Schrift. Diesen Satz stellt er dem individuellen Meinen der Donatisten gegenüber. Diese beriefen sich für die Wahrheit ihrer Kirche auf lauter subjektive Zeugnisse: auf Gesichte, Gebetserhörungen u. s. w. In alle dem findet aber Augustin kein untrügliches, objektives Zeugniss. Gesichte u. s. w. (er erinnert dabei an die Orakel der Heiden) fallen, sagt er, in das Gebiet der Natur, oder können sogar Blendwerke der Dämonen sein; Gebetserhörungen fallen in das Gebiet

der allgemeinen Providenz Gottes, und sind nicht einmal immer Zeugniss für die Gnade Gottes oder für die besondere Gottseligkeit des Individuums, das erhört worden. „Beweist mir eure Kirche, aber nicht damit, dass ihr sagt: es ist wahr, weil ich's sage, oder weil es mein Kollege, oder jene Bischöfe oder Kleriker oder unsere Laien so sagen; oder es ist desswegen wahr, weil jener oder jene Wunderbares that, Donatus oder Pontius, oder wer immer; oder weil Menschen bei Begräbnisstätten unserer Verstorbenen beten und erhört werden, oder weil das und das daselbst sich ereignet; oder weil jener unser Bruder oder jene unsere Schwester wachend ein solches Gesicht sah oder träumend ein solches Gesicht träumte. Weg mit diesen Erdichtungen lügnerischer Menschen oder Blendwerken trügerischer Geister! Denn entweder ist nicht wahr, was man da sagt, oder wenn es wahr ist, so haben wir uns um so mehr davor zu hüten; da auch der Herr vorausgesagt, dass es nicht an Solchen fehlen werde, die Zeichen und Wunder thun, dass verführt werden, so es möglich wäre, selbst die Auserwählten. Wenn ferner Einer, der betet an den Gräbern von Häretikern, erhört wird, so wird er nicht erhört um des Verdiensts des Orts willen, sondern um des Verdiensts seines Verlangens willen empfängt er entweder das Gute oder das Böse. Denn der Geist Gottes, heisst es, erfüllt den Erdkreis. Und Viele werden erhört, denen Gott entgegen ist, nach dem Wort des Apostels: er hat sie dahin gegeben in ihres Herzens Gelüsten; während hinwiederum Gott in seinen Gnaden Vielen nicht gewährt, was sie wollen, um ihnen zu geben, was ihnen gut ist. Was aber Gesichte anbetrifft, so wissen wir ja, dass auch der Satan sich in einen Engel des Lichts verkleidet, und dass Viele ihre Träume schon betrogen haben. Man höre nur, was die Heiden von ihren Tempeln und Göttern wunderbare Thaten und Gesichte erzählen, und doch sind es Götter der Heiden. Es werden daher Viele und in verschiedener Art erhört, nicht blos katholische Christen, sondern auch Heiden und Juden und Häretiker; sie werden aber erhört entweder

von trügerischen Geistern, die doch nichts vermögen, als wenn sie Erlaubniss haben von Gott, der auf erhabene und unaussprechliche Weise Jedem zurichtet, was ihm gebührt, oder von Gott selbst, entweder zur Strafe ihrer Bosheit, oder zum Trost ihres Elendes, oder zur Mahnung, das ewige Heil zu suchen. Zum Heil selbst und zum ewigen Leben kann Niemand gelangen, als wer Christum zum Haupte hat." Welches ist denn nun das objektive Zeugniss für die Kirche? Es ist nur die h. Schrift selbst; sie ist das ebenbürtige, vollgültige, feste Zeugniss. Hierauf hält Augustin entschieden. Und wenn er an einer Stelle sagt, er würde der h. Schrift nicht glauben ohne das Zeugniss der Kirche, so findet dieser Satz seine volle Ergänzung in dem andern, dass er der Kirche nicht glauben würde, die die h. Schrift nicht für sich hat. Kein Menschenzeugniss genügt ihm für die Wahrheit seiner Kirche; „nicht weil Optatus von Mileve, nicht weil Ambrosius von Mailand in ihr sind, nicht weil sie als solche durch die Konzilien unserer Kirche verkündiget ist, oder weil in ihr an heiligen Stätten grosse Wunder der Gebetserhörungen oder der Heilungen geschehen, oder weil jener ein Traumgesicht gehabt, dieser in einer Geistesentzückung gehört hat, sei es, dass er zur donatistischen Partei nicht übertreten oder dass er von derselben zurückweichen solle. Was Alles der Art geschieht in der katholischen Kirche, ist desswegen zu billigen, weil es in der katholischen sich ereignet; nicht dadurch aber erweist sich die katholische Kirche als solche, weil so etwas in ihr geschieht. Gesetz und Propheten und Evangelien und ihre Aussprüche — das ist das wahre Zeugniss. Alles andere ist Rauch irdischen Blendwerks gegen diesen Donner und Blitz von oben."

Augustin hat in der That das rechte Verhältniss zwischen Kirche und h. Schrift dargestellt. Nur hätte er es auch durchführen sollen. Er bleibt aber zunächst dabei stehen, dass, was die Kirche von sich prädizirt (die Prädikate der Kirche) in der Bibel begründet sein muss, und dass die Bibel die Prädikate der Kirche (z. B. universell) deutlich anzeigen

muss. Diess findet er absolut nothwendig, denn die Bibel, die von Christo zeugt, muss auch zugleich zeugen von dessen Kirche. Es ist im Grunde Ein Zeugniss. „Wo in den h. Schriften unser Herr Christus kund gemacht wird, da wird es auch seine Kirche.“

Er findet nun, dass alle Prädikate, welche die h. Schrift der Kirche zuertheilt, der katholischen zukommen, und dass die Prädikate, welche die wahre Kirche, die die katholische ist, sich vindizirt, alle in der h. Schrift enthalten und begründet seien.

Fassen wir das Bisherige zusammen: die (objektive) Wahrheit der Kirche besteht darin, dass sie Christum und seine Gerechtigkeit zum Grund, und die heil. Schrift zum Zeugniss hat; und welche Kirche diesen Grund hat und dieses Zeugniss und auf diese beide baut, diese ist die wahre.

Augustin bleibt aber nicht blos bei der objektiven Seite der Kirche stehen. Er wendet sich auch zur subjektiven, zur Kirche, so weit sie Produkt der Menschen ist.

Nach dieser Seite hin ist die Kirche eine katholische; und dieses Prädikat setzt Augustin den Donatisten gegenüber, welche die Kirche als eine separatistische, einzelne fassten, und auf einen gewissen Ort, etwa Mauretania, wo sie, die Donatisten, waren, und auf eine gewisse Zeit, etwa auf die Zeit, seit sie entstanden, einschränken zu können glaubten. Diesem separatistischen Begriffe gegenüber nennt Augustin die Kirche eine katholische, d. h. universale. Augustin identifizirt die beiden Begriffe: „Katholizität und Universalität.“ Wir begreifen es. Schon empirisch konnte er die vergleichungsweise grosse Allgemeinheit seiner Kirche der auf einen engen Raum beschränkten Donatistenkirche entgegenstellen, und er versäumte nicht, diese Seite recht geltend zu machen. Als katholische ist die Kirche „die Stadt auf dem Berge, die zum Kennzeichen das hat, dass sie nicht kann verborgen werden. Während nun die Kirche als katholische allen Völkern bekannt ist, ist die Donatistenpartei den meisten unbekannt, hat darum das Kennzeichen der wahrhaften

Kirche nicht." Aber auch die Donatisten nannten ihre Kirche katholisch; verstanden aber unter dieser Bezeichnung „die Beobachtung aller kirchlichen Vorschriften und Sakramente," d. h. den inneren positiven Charakter, „nicht aber die Gemeinschaft des Erdkreises." Wenn auch eine Kirche, wollten die Donatisten sagen, noch so weit verbreitet sei, dabei aber befleckt durch unwürdige Mitglieder, so sei sie nicht die ächt katholische, wohl aber sei diess diejenige, welche keine notorisch Lasterhaften in ihrem Schoosse dulde, auch wenn sie in dem äussersten Winkel der Erde verborgen wäre. Es lag in ihrem Interesse, das Moment der allgemeinen Verbreitung, auf das ihr Schisma keinen Anspruch machen konnte, auszuschliessen aus dem Begriff „katholisch." Aber, entgegnet Augustin, gesetzt, es wäre so, „dass die Kirche daher den Namen die katholische" hat, dass sie in Wahrheit das Ganze hat, wovon einzelne Bruchstücke auch in den verschiedenen Sekten angetroffen werden — wir stützen uns nicht auf das Zeugniss dieses Namens, um die Universalität der Kirche zu beweisen, sondern auf die Verheissungen Gottes und so viele und handgreifliche Aussprüche der Wahrheit selbst." Wir sehen: die Katholizität der Kirche, wie sie auch verstanden werden möge, gründet Augustin auf den guten Grund derselben, der ihre Wahrheit ist, nicht ihre Wahrheit auf ihre Katholizität. Mit andern Worten: dass die Kirche katholisch ist, das ist die Folge ihres göttlichen Grundes, ist nicht aber der Grund ihrer Wahrheit. Warum aber die Kirche katholisch, und wie diess zusammenhänge mit ihrem objektiven Grunde, davon sogleich weiter unten.

Unter Katholizität der Kirche versteht also Augustin ihre Universalität und setzt sie dem Separatismus der Donatisten gegenüber. Die Kirche Christi ist kein Konventikel, keine Winkelkirche, nicht einmal eine Partikularkirche; sie ist eine universale. „Liesest du nicht, schreibt Augustin dem rogatistischen Bischof Vincentius, wie es heist: in deinem Namen sollen alle Völker der Erde gesegnet werden; und wiederum: alle Lande sollen seiner Ehre voll

werden. Das sagt nicht Donatus, oder Rogatus, oder Vincentius, oder Hilarius, oder Ambrosius, oder Augustinus, das sagt der Herr, die h. Schrift. Und du in deinem cartennischen Sitz, mit deinen zehn Rogatisten, die ihr noch geblieben seid, sagt: So soll's nicht sein, nein, nicht so!" Diese Universalität der Kirche sieht Augustin angedeutet in der Arche Noah's, die „ihr Vorbild" ist: „Wie diese alle Arten von Thieren, so soll die Kirche alle Arten Völker und Nationen in sich fassen." Die Kirche nimmt so ihren Lauf durch alle Nationen und alle Zeiten, wächst in allen Völkern bis an's Ende der Welt, kommt auch zu den Barbaren und „ist die höhere Einheit, die alle Völker, wie sonst auch zerstreut und getheilt und verschieden sie sein mögen, zusammenhält."

Diese Universalität, die der Kirche als katholischer inne wohnt, bezieht sich aber nicht blos auf den Raum, sondern auch auf die Zeit, und ist nach dieser Seite hin Kontinuität. Auch diess Prinzip steht gegenüber dem Prinzipe des Separatismus. „Die wahre Kirche ist zu keiner Zeit je verloren gegangen oder vom Erdkreise verschwunden."

Das ist die Katholizität als Universalität und Kontinuität. Darum ist die Kirche „die Ehre des Herrn und ruht die Herrlichkeit ihres Königs über ihr." Diese Katholizität in Raum und Zeit soll sich immer mehr erfüllen, bis Name und Wirklichkeit sich decken.

Es hat aber die Kirche diese Universalität in sich nach den Verheissungen, die sie hat: „Ein Hirt und Eine Heerde;" und nach ihrem Grunde: „Dieser aber, der sie gegründet, soll der Gott der ganzen Erde heissen; sein Erbe ist die Welt; seines Sohnes Opfer ein Weltopfer." Wer diese Allgemeinheit der Kirche läugnet, muss darum auch ihren Grund läugnen und ihre Verheissungen, und nur wer diese läugnet, kann auch jene, es ist Eine Konsequenz. — Was Augustin damit sagen will, ist klar. Der Würde Christi, der da ist der göttliche Grund der Kirche, sei nach ihrer subjektiven Seite nur entsprechend — die ganze Menschheit; und die ganze

Welt und Zeit nur sei die ebenbürtige Sphäre seiner Thätigkeit. Und darum sei und heisse die Kirche katholisch. Wäre sie das nicht, hätte sie nicht diese Verheissung, diese Tendenz, diese Potenz, so würde daraus folgen, dass ihr Herr nicht wahrhaft und wirklich der Sohn Gottes wäre; würde sie nicht so gefasst, so würde man der Würde Christi Eintrag thun. Weil aber seine Person, sein Wort, seine Stiftung von absoluter Würde und Kraft, darum sei und heisse auch die Kirche katholisch — das gerade Gegentheil von separatistisch —, und darum gehe die Bestimmung des Christenthums, als der absoluten Religion, an die gesammte Menschheit. — Dieses Bewusstsein hat nie gefehlt. Augustin sprach es besonders energisch aus. Er wiess auch diese Universalität historisch nach, wie die Kirche seit dem Pfingstfest immer weiter, ja überall hin sich verbreitet habe.

Die Kirche als katholische, d. h. mit ihrer Universalität und ihrer Kontinuität, ist eben darum auch nur Eine, „wie Ein Christus, Ein Brod.“ Und wie sie sich entwickelt im Raum und in der Zeit, so bildet sie als solche Ein grosses organisches Ganzes, eine heilige Einheit. Und „diese Einheit der katholischen Kirche, die alle Nationen umfassen und die Sprachen Aller sprechen sollte,“ findet Augustin angedeutet durch das Pfingstfest, „eine Weissagung der Einheit der Kirche schon in ihrer Wiege,“ angedeutet durch die Schöpfung des Einen Menschen, „welche die Einheit der Kirche vordeutet.“ Diese Einheit ist gehalten objektiv — durch den h. Geist, der das Leben der Kirche, und (äusserlich objektiv) durch das Episkopat (s. weiter unten); subjektiv — durch das Band der Liebe, das, vom h. Geist in die Herzen ausgegossen, die Gläubigen verbindet, und nicht trennt, ja der reine Gegensatz aller Trennung und Spaltung ist; darum sie auch nur „in der Einheit der Kirche bewahrt werden kann,“ und nicht ist, wo man sich von der Einheit losgesagt.

Mit dem Prädikate „katholisch,“ wie es hier Augustin im weitesten Sinne nennt, ist indessen die Kirche nach ihrer subjektiven Seite nur ganz allgemein bezeichnet.

Nun soll aber, wie es ja zwei Seiten sind, die in ein Verhältniss zu einander treten müssen, das Objektive das Subjektive ergreifen, und dieses jenes sich aneignen. Es ist das ein Prozess, in welchem nicht Alle gleichmässig vom Christenthum ergriffen werden und nicht Alle gleichmässig dieses sich aneignen. Darum unterscheidet Augustin eine doppelte Weise der kirchlichen Mitgliedschaft, eine eigentliche und wesentliche, und eine blos accidentelle und vorübergehende. So weit das Menschliche vom Göttlichen sich hat durchdringen und erfüllen lassen, so weit ist die Kirche, auch subjektiv, eine wahre. Nach dieser Seite hin pflegt Augustin die Kirche „die Stadt Gottes" zu nennen, und diese besteht aus denen, die eigentlich und wesentlich die Substanz, den Leib, der Kirche als wirkliche Glieder konstituiren. Er theilt sie in eine solche, „die noch auf Erden pilgert," und in eine solche, „die im Himmel ständet" (s. oben). So weit aber das Göttliche und Menschliche in ihr noch nicht zusammentreffen, noch auseinander gehen, ja sich entgegen stehen, so weit ist sie eine gemischte. — Wir haben hier mehrere Bemerkungen zu machen. Die Reinheit, von der Augustin spricht als dem Prädikate der „Stadt Gottes," ist eine Folge des wahren Grundes der Kirche, bildet aber nicht selbst diesen Grund; und hierin unterscheidet sich Augustin schon von vorn herein von den Donatisten. Dann fällt auch das Prädikat „gemischt" theilweise auf die Stadt Gottes hienieden, weil die Reinheit keines Einzelnen vollkommen ist, sondern in jedem, auch dem lebendigsten Gliede der Kirche, noch immer Etwas von der Welt ist. „So weit nämlich in uns kräftig ist, was aus Gott wiedergeboren, sind wir gerecht; so weit wir aber die Spuren der Sterblichkeit aus Adam noch in uns haben, ist Keiner ohne Sünde." Gemischt ist aber die Kirche noch ganz in prägnantem Sinne, nicht blos weil auch in den Bessern noch nichts Vollkommenes, sondern weil mit diesen zusammen noch Andere sind in der Kirche, in denen das Menschliche ganz dss Uebergewicht hat, ja dem Göttlichen gegenübersteht. Darum ist die Kirche, „so lange sie in dieser

Sterblichkeit ist, d. h. in ihrer zeitlichen Entwickelung, eine gemischte in mehr als Einer Beziehung; besonders weil in ihr auf Erden „noch Gute und Böse mit einander vermischt sind.“ Die (empirische subjektive) Kirche ist desshalb „ein Netz, in dem gute und schlechte Fische gefangen werden, eine Heerde, in der Schaafe und Böcke bei einander stehen, ein Haus, in dem es Geräthe gibt zur Ehre und zur Unehre, ein Acker, darin Frucht und Unkraut wächst.“ Sie ist beides: zuweilen leuchtet sie als ein Leuchter, auf einen Scheffel gestellt, „zuweilen ist sie verdunkelt und durch die Menge der Aergernisse wie in Nebel gehüllt, das ist dann: wenn die Sünder den Bogen spannen, um die Guten in's Herz zu treffen; doch auch dann ragt sie in ihren Stützen; und nie ist sie von der Erde verloren gegangen, und nie hat es ihr an wahren Gliedern gefehlt, wenn sie auch verborgen waren vor der Welt.“ Und diese Mischung wird nie aufhören in der Welt. „Je mehr der Name Christi verherrlicht wird (je mehr sich die Kirche ausbreitet), je mehr werden auch der Bösen und Verkehrten sein, die in die Gemeinschaft seiner Sakramente mit hereinkommen.“

Dieses Prädikat der Kirche als einer „gemischten“ stellt Augustin jener donatistischen Forderung gegenüber, dass die wahre Kirche rein sein müsse auch nach ihrer empirischen Erscheinung auf Erden. Schon indem er bewiesen, wie dieser letztere Satz sich aufhebe, hat er die Nothwendigkeit des ersteren dargethan. Eine gemischte ist und bleibt die Kirche vor ihrer Scheidung und Vollendung am Ende der Weltzeit, das heisst, in ihrer zeitlichen Entwickelung. Nichts desto weniger ist sie die wahre. Ein Prädikat hebt das andere nicht auf. Die wahre aber bleibt sie, einmal weil sie und sofern sie stets (objektiv) den rechten Grund und das rechte Zeugniss hat, und eben damit alle Bedingungen in sich fasst zur wahrhaften Heiligung der Menschheit; dann, weil sie, was eben mit dem Vorigen gegeben und mitgesagt ist und die Folge davon, auch (subjektive) stets ächtes Leben in ihren Gliedern treibt und aus dem gemischten Zustande nach dem vollkommenen strebt. Dieser Standpunkt der Kirche als einer gemischten

ist darum nicht ihr Wesen und ihre Wahrheit, sondern ist nur an ihr, ist ihre sterbliche Form, durch welche sie hindurch muss, um das Sterbliche in's Unsterbliche, das Zeitliche in's Ewige zu erheben. Verlangen, dass sie aufhöre, eine gemischte zu sein in ihrer zeitlichen Entwickelung, in der Menschheit, hiesse verlangen, dass sie aufhöre, überhaupt zu sein in der Welt. Es sind aber eben darum nicht zwei Kirchen, sondern nur zwei verschiedene Zustände der Einen Kirche. Was man daher immer von dem Charakter der Kirche als einer gemischten gegen die Kirche als solche sagen mag — es trifft nicht sie, es trifft ihre „sterbliche Form.“ „Viele sind allerdings in der äusserlichen Gemeinschaft der Sakramente mit der Kirche, und sind doch nicht in ihr.... Die wahrhaft im Hause Gottes, in der Kirche sind, die nur bilden die Kirche im reinen Sinne des Wortes.... Mag man mir nur nicht damit kommen, zu sagen, jene Glieder der katholischen Kirche haben die heiligen Schriften dem Feuer übergeben, wieder Andere haben den Götzenbildern geopfert u. s. w. Auf Alles diess ist meine Antwort kurz. Entweder ist es falsch, was man da sagt, oder, wenn es wahr ist, so trifft es nicht (die Kirche in ihrer Wesenheit) den Waizen, sondern die Spreu. Ich frage, wo jene Kirche sei, welche die Worte Christi hörend und thuend dergestalt auf den Felsen baut, und hörend und thuend diejenigen trägt, die in beidem auf den Sand bauen. Ich frage, wo der Waizen sei, der unter dem Unkraut wächst bis zur Erndte, nicht aber, was das Unkraut gemacht habe oder noch mache; wo die Braut Christi sei inmitten der schlechten Töchter, wie die Lilie inmitten der Dornen, nicht aber, was die Dornen gemacht haben oder noch machen; wo die guten Fische seien, die, bis sie an's Ufer kommen, die schlechten, die gleichfalls im Netze sind, tragen, nicht aber, was diese schlechten Fische selbst gemacht haben oder noch machen.“

Wie aber die Kirche die wahre bleibt, wenn auch als gemischte, so bleibt sie, weil stets die wahre, auch stets die Eine, trotz ihrer verschiedenen Seiten und Zustände.

Diess ist die Anschauung Augustin's von der Kirche, wie er sie der donatistischen gegenübersetzt. Ist diese letztere überwunden, so fallen mit ihr von selbst die Folgerungen, die aus ihr gezogen sind. Bekanntlich stellten die Donatisten den Satz auf, dass man sich von einer unreinen Kirche, einer Kirche, die unreine Mitglieder in ihrer Mitte habe und eben damit sich selbst verunreinige, lossagen müsse. Es fällt von selbst in die Augen, dass Augustin da nur finden kann, diese Forderung rühre von einer vollständigen Verkehrung des Begriffs der Kirche her; denn eben, dass sie eine gemischte, sei ja ihre zeitliche Form, nicht ihr reales Leben. Christus aber „verderbe sein Erbe nicht, auch wenn ein Glied (auch wenn Tausende) sündigten.“ Wer somit die Kirche, weil eine gemischte, verlasse, beraube sich der (objektiven) wahren Kirche und der Gemeinschaft ihrer wahren Glieder. „Um der Spreu sollen wir aber nicht die Tenne des Herrn verlassen, noch um der schlechten Fische willen das Netz des Herrn durchbrechen, noch um der Böcke willen aus der Heerde des Herrn scheiden, noch um der Gefässe willen, die zur Unehre da sind, aus dem Hause des Herrn ziehen.“ Vielmehr sollen wir „die Bösen tragen eben um der Guten willen, nicht aber um der Bösen willen die Guten verlassen; so wie die Propheten, obwohl so Vieles gegen sie geschah, nicht die Gemeinschaft der Sakramente ihres Volkes verliessen; so wie der Herr selbst den schuldigen Judas bis zu seinem verdienten Ausgang trug, und ihn zum h. Mahle liess in Gemeinschaft mit den Unschuldigen; so wo die Apostel die trugen, die aus Neid — und der Neid ist das eigenthümliche Laster des Satans — Christum verkündigten; so wie Cyprian seiner Collegen Habsucht trug, die er nach dem Apostel Idolatrie nennt.... Möget ihr desshalb, ruft er den Donatisten zu, die Spreu der katholischen Kirche anklagen, so viel ihr möget; wir thun's auch, aber mit uns sollt ihr auch euch nicht weigern, sie geduldig zu tragen.“ — So findet, wer die Kirche in ihrem Wesen fest hält, nie Grund, aus ihr zu scheiden, auch wenn sie eine gemischte ist. Es sagten nun freilich die Donatisten:

eine Kirche beflecke sich durch die Gemeinschaft Unreiner. Aber auch das hat nach Augustin keinen Sinn. Denn es „befleckt sich nicht durch fremde Sünde, wer nicht in sie einstimmt," und es fällt somit auch dieser Grund, „den alle Urheber gottloser Separationen voranstellen," weg. Was aber die Separation betrifft, die mit in dem Begriff der Kirche als einer gemischten gegeben ist und insofern ihr Recht hat, so ist zu unterscheiden zwischen der inneren und äusseren. Jene, die innere, sittliche soll stets vor sich gehen und geht immer vor sich in der Kirche zwischen den Guten und Bösen. Diese, die äussere, richterliche, definitive, findet nicht Statt innerhalb des geschichtlichen Ablaufes der Kirche, sondern am Ende der dermaligen Weltordnung; sie jetzt ausüben wollen, ist vor- und unzeitig; ist ferner nicht Sache eines Menschen, sondern Gottes, der am Schlusse dieses Weltlaufs durch Jesum Christum mit untrüglicher Diakrise alle unreinen Körper und Stoffe aus der Kirche ausstossen wird; sie ausüben wollen heisst also dem Gerichte Gottes eigenmächtig vorgreifen.

In dieser Art weist Augustin alle Gründe einer Separation ab, und es bleibt ihm keiner, der Stich hielte; er sieht darum als letzten wirklichen Grund in aller Separation nur geistlichen Hochmuth.

Wenn nun aber keine Scheidung stattfinden soll aus der Kirche, obwohl einer gemischten, da sie zugleich die wahre ist, so hat hinwiederum die Kirche als wahre, so weit sie aber zugleich gemischt ist, die Aufgabe und Tendenz, innerhalb ihrer selbst und so viel an ihr, an der Aufhebung dieser Mischung zu arbeiten. Diess thut sie durch die Kirchendisciplin, welche die wahre Vermittlung ist einerseits zwischen dem Separatismus, der die Kirche nur als wahre auffasst, nicht zugleich als gemischte, und auf eine Weise scheidet, welche die Kirche aufheben würde und in das Amt Gottes greift, und anderseits dem Indifferentismus, der die Kirche nur als gemischte, nicht auch zugleich als wahre auffasst, und sie gehen lassen will, wie es eben geht.

Wie gesagt, diess ist die wahre Vermittlung. „Allein die meisten Menschen können kein Maass behalten; und wenn sie einmal angefangen haben, schief zu gehen, so sehen sie nicht zurück auf andere Zeugnisse von göttlichem Ansehen, die sie von ihren Unternehmungen abhalten und in der von beiden Gegensätzen (Extremen) abgeleiteten Wahrheit und Mässigung erhalten sollten.“ Und nicht blos so in diesem Punkte von der Kirchenzucht, sondern so fast überall. „So haben nun Einige in der vorliegenden Sache nur auf die Vorschriften der Strenge sehen wollen, womit wir ermahnt werden, die Störrigen zu strafen, das Heilige nicht den Hunden preis zu geben, den Verächter der Kirche für einen Heiden zu halten, das Kirchenglied, das Aergerniss verursacht, von dem Leibe abzuschneiden u. s. w., und stören den Frieden der Kirche bis auf den Grad, dass sie es wagen, vor der Zeit das Unkraut auszurotten und, durch diesen Irrthum verblendet, sich von der Kirche zu trennen. Andere aber in der entgegengesetzten Gefahr, einsehend, wie die Vermischung von Guten und Bösen in der Kirche verkündigt und geweissagt ist, und die Vorschriften der Duldung kennend, die uns so fest machen, dass, obschon das Unkraut in der Kirche allzu sichtbar ist, unser Glaube und Liebe in nichts gehindert wird, so dass wir dieses Unkrauts wegen etwa aus der Kirche wichen, halten dafür, alle Kirchenzucht sei abzustellen, und wollen die Vorsteher zur grössten Sorglosigkeit verweisen, so dass diese nichts zu thun hätten, als zu sagen, was man thun und lassen solle, um das aber, was Jeder thue, sich nicht zu bekümmern. Nein! die Zeugnisse der h. Schrift, welche die Vermischung der Guten und der Gottlosen in der Kirche, oder das Gegenwärtige schildern und das Zukünftige weissagen, soll Niemand so verstehen, als wäre dadurch die Strenge der Kirchenzucht zu mildern oder in der Wachsamkeit nachzulassen. So lehrt nicht die h. Schrift, sondern der eigene betrogene Verstand.“ Augustin führt aus der h. Schrift Belege für die Kirchenzucht an, aus dem alten Testamente den Moses, Phineas, die mit dem Schwerdt straften; aus dem neuen

Paulus 1 Cor. V, 1—4, 1 Timoth. 1, 20, den Herrn selbst Luk. 17, 1—4, Matth. 18, 15—18. u. s. w.

Diese Kirchenzucht ist dem Augustin gegeben mit der Kirche einerseits als der wahren, anderseits als der gemischten, und steht darum nicht blos in ihren Rechten, sondern auch in ihren Pflichten. Noch mehr: nicht blos die Disciplin, sondern auch deren Wesen, Umfang, Grenzen u. s. w. ergibt sich ihm aus dem Begriff der Kirche. Vorerst ist nämlich die Kirchenzucht als eine Zucht der Kirche zu scheiden von aller Strafe des Staates. „In den Zeiten des alten Testaments (da Kirche und Staat in unvermischter Einheit sich noch befanden) hat zwar Moses mit dem Schwerdte Viele bestraft und Phinea's Speer durchbohrte beide Verbrecher. In diesen Zeiten (des neuen Testaments) aber, wo das Richterschwerdt der Kirchenzucht gänzlich versagt ist, treten an dessen Stelle die Entweihung (Degradation) und die Kirchenausschliessung (Exkommunikation).“ Etwas anderes freilich ist es, nach Augustin's System, mit denen, die ausserhalb der Kirche stehen, und damit ausser dem Bereich der Kirche und Kirchenzucht. Gegen diejenigen hat der christliche Staat als christlicher seine besondern Pflichten und Rechte. Er kann, darf und soll sie mit seiner weltlichen Gewalt zwingen zur Rückkehr in die Kirche. (Doch hierüber später.)

Wie nun die Disziplin die Mitte hält zwischen Separatismus und Indifferentismus, so muss sie auch in diesem Geiste gehandhabt und ausgeübt werden: nicht rigoristisch-donatistisch, aber auch nicht lax, sondern so: „dass wir weder unter dem Namen von Duldung gleichgültig, noch unter dem Vorwand des Eifers grausam werden.“ Nicht sollen wir zerstreuen, sondern sammeln, „denn das ist Sache der Kirche und das ihrer Milde Endzweck, dass sie die zerstreuten Glieder der Kirche sammelt, nicht die gesammelten zerstreut;“ nicht sollen wir strafen „als Feinde, sondern als Brüder.“ Wir sollen mit Einem Wort in Betreff der Kirchenzucht einerseits immer den Zweck, die Besserung des zu Züchti-

genden, anderseits die Grenzen und Mittel, nämlich die Kirche, die eben so sehr eine gemischte wie eine wahre ist, im Auge behalten. „Darum soll man beides thun, je nachdem es die verschiedene Schwachheit derer, die wir nicht zu verderben, sondern zu bessern und heilen gedenken, erfordert, und da der Eine so, der Andere anders geheilt werden muss, so müssen auch die Bösen in der Kirche bald übersehen und geduldet, bald aber gezüchtigt, gestraft und zu der Gemeinschaft nicht zugelassen, selbst gar davon abgeschnitten werden. So wird aus den beidseitigen Zeugnissen der h. Schrift die gute Lehre in der richtigen Mitte gefasst, so zwar, dass um des Friedens der Kirche willen die Hunde geduldet werden, dass, wo aber der Friede der Kirche nicht darunter leidet, das Heilige ihnen nicht gegeben werde.“ In dieser Art hat die Kirche „zu bessern, die sie zu bessern vermag, und die sie es nicht vermag, zu tragen.“

Damit hat Augustin noch den letzten Satz der Donatisten widerlegt, dass Jeder, der offenbar sündige, sofort ausgestossen werde aus der Kirche. Er kennt keine solche absolute, unbedingte Kirchenzucht; vielmehr hat ihm die Disziplin ihre Schranken, inner deren sie sich bewegen soll, und diese sind: einestheils Rücksicht auf das Wohl des zu Strafenden, anderseits Rücksicht auf den Frieden der Kirche. Immer aber, das ist Schluss und Fundament, soll die Kirchendisziplin gerecht sein. „Das sage ich nach reifer Ueberlegung, dass die ungerechte Exkommunikation irgend eines Gläubigen mehr demjenigen schadet, der sie verhängt, als dem, der diese Unbilde erleidet; denn der h. Geist, der in den Heiligen wohnt, und durch den Jeder gebunden und gelöst wird, verhängt über Niemanden eine ungerechte Strafe; denn durch ihn wird die Liebe in uns ausgegossen, die nicht ungerecht handelt.“

Es ist nun freilich auch denkbar, dass die Kirche nach ihrer subjektiven Seite irgendwo so verschlechtert ist, dass sie die Guten ausstösst. Wie dann? Hat man da nicht ein Recht zur Separation? Nein, sagt Augustin; auch dann nicht. Nur um so grösserer Ruhm vor Gott ist's dann, treu

zu bleiben an der Kirche. „Oft zwar lässt die göttliche Vorsehung es zu, dass selbst gute Männer durch gährenden Zwiespalt fleischlicher Leute aus der christlichen Gemeinde verstossen werden. Tragen sie nun diese Schmach und dieses Unrecht mit der äussersten Geduld, um den Frieden der Kirche nicht zu stören, und erregen sie keine Verwirrung und Neuerung weder der Spaltung noch der Irrlehre, so werden sie durch ihr Beispiel die Menschen lehren, mit welcher wahren Innigkeit und mit welcher Lauterkeit der Liebe man Gott dienen müsse. Denn das Vornehmen solcher Männer ist: entweder nach gelegtem Sturm zurückzukehren, oder, wofern ihnen das gewehrt wird, es sei, weil das Unwetter noch dauert, vielleicht auch, auf dass kein neues und noch ungestümeres sich erhebe, selbst denen zu nützen, deren Aufstand und Verwirrung sie Raum geben, und ohne Absonderung einer Winkelschule bis zum Tode zu vertheidigen und durch ihr Zeugniss zu bewahren den Glauben, von dem sie wissen, dass die katholische Kirche ihn bekennt. Solche kennet im Verborgenen der Vater, der in's Verborgene schauet. Dieser Fall scheint selten, doch fehlen die Beispiele nicht, ja ihrer sind mehr, als man glauben sollte." —

Das sind die Grundzüge der augustinischen Anschauung, gleichsam die allgemeinen Charaktere. Augustin hat aber noch nähere Bestimmungen dieser seiner Kirche gegeben. Da ist das Episkopat, von welchem die katholische Kirche getragen ist, und Rom, wo sie ihren Mittelpunkt hat. Augustin steht hier ganz im Dienste seiner Zeit.

Wie vereinigt sich nun aber hiemit das Prädikat der Katholizität? Es ist nothwendig, zum Verständniss etwas weiter auszuholen. Anfangs war die Einheit und Katholizität der Kirche eine ganz unmittelbare, so zu sagen, natürliche; so lange sie sich nämlich noch nicht zertheilt hatte in mehrere, war sie die allgemeine, Eine, weil es keine andere Gemeinschaften gab ausser ihr, welche Kirchen sein wollten. Die Häresien, die, als Häresien, das allgemeine Glaubensbewusstsein nicht aus-

sprechen, konnten eben darum keinen Anspruch auf eine Kirche machen und desswegen auch das Bewusstsein um die Katholizität und Einheit nicht stören. Das wurde anders, als Spaltungen, Schismen hervortraten. Da war keine Verschiedenheit des Glaubens, und doch Trennung, Scheidung; und beide Gemeinschaften, diejenige, die man ausschied, und diejenige, die ausschied, machten Anspruch, die wahre Kirche zu sein. Jede schloss die andere aus und auf sich die Prädikate der wahren Kirche ein. So wurde die katholische Kirche zu dieser katholischen, und aus der Einen wurde diese einzige, ausschliessliche. Es war diess ein Abfall, kann man sagen; aber eben so gut auch: es war natürlich, ja nothwendig. Ein Abfall war es, denn die allgemeine Katholizität verlor sich an die besondere, die Idee an die einzelne empirische Erscheinung. Diese empirische Form war jedoch in der ursprünglichen Allgemeinheit und Einheit gelegen, in ihr aber in jener ersten Zeit, da es noch keine Scheidung gab, so zu sagen, verschlossen, und sofern noch nicht verschieden von ihr. Wie im Leben, so war auch die Anschauung noch auf diesem allgemeinen Standpunkt geblieben, da beides noch in einander floss. Dass nun aber beide Seiten nicht so bleiben konnten, wie im Anfang, so zu sagen, sich deckend, das lag in den Gesetzen der Entwickelung und in der Natur der Menschheit, in der die Kirche sich verwirklichen sollte. Es war somit natürlich, dass die allgemeine Kirche diese bestimmte konkrete wurde, natürlich, dass, wie früher diese in jener aufging, so nun jene in dieser. Es war aber auch nothwendig bis auf einen gewissen Punkt. Die ideale Kirche konnte sich nur in der realen, die allgemeine nur in der bestimmt konkreten verwirklichen, sonst wäre sie eine abstrakt allgemeine geblieben, d. h. keine wirkliche geworden. So gewiss aber die konkrete, empirische Erscheinung wesentlich gehört zur Verwirklichung der Idee, in der diese ihre Stätte sucht, so gewiss ist auch, und diess ist das Entscheidende, dass diese empirische Kirche, wie bedeutend sie sein, welch' grosses

Moment sie auch einnehmen mag in der Erfüllung der idealen Kirche, niemals total zusammenfallen kann mit dieser, dass sie nur die zeitliche Form ist, in welcher diese pilgert und durch welche diese hindurch geht, um zeitlich zu werden, was sie selbst an sich ist; dass ferner die ideale katholische Kirche (die Katholizität nämlich in dem Sinne gefasst, wie Augustin diess an so vielen Stellen thut) ihre vollständige Verwirklichung, ihre wirkliche Wahrheit nur hat in der Totalität dieser in die Erscheinung getretenen Kirchen; dass endlich diese Totalität vom höchsten Standpunkt aus nicht ein charakterloses Aggregat, sondern ein charaktervoller Organismus ist, dass sie einen wahren Leib der Idee der Kirche bildet.

Doch — wir kehren zur Sache. Wir nannten es natürlich, ja gewissermassen nothwendig, dass die katholische Kirche sich umsetzen musste zu dieser katholischen. Es musste ein solcher Wendepunkt kommen. Und er kam durch das novatianische Schisma; und der Mann, durch den diess geschah, war, wie wir früher gesehen, Cyprian. Der empirischen katholischen Kirche eignete er die in dem Begriff der christlichen Kirche an sich liegenden Eigenschaften zu; mit andern Worten: er liess die ideale Kirche ganz aufgehen in der empirischen, in dieser bestimmt katholischen, im Gegensatze gegen die novatianische Gemeinschaft. Diese besondere ausschliessliche katholische Kirche, im Gegensatze gegen andere Gemeinschaften, musste sich aber zugleich, eben weil sie nun eine bestimmte ausschliessliche war, einen Charakter geben, in dem sie eben so sehr ihre Eigenthümlichkeit hätte, als ihren Gegensatz und Unterschied vor andern. Und dieser Charakter war — das Episkopat. Schismen waren ja gerade entstanden, sofern man sich von den Bischöfen getrennt; so wurde nun das Episkopat das bestimmte Einigungs- und Scheidungsprinzip. Dogmatisch liess es sich anknüpfen an die Apostel und die fortdauernde Nothwendigkeit des Apostolats, als welches fortgesetzte Apostolat nun eben das Episkopat; historisch

an Ignatius und die ganze Geschichte der Kirche. In der Thal: das Episkopat war kein gemachtes, durch Reflexion erzeugtes Institut; so muss man sich's nicht denken. Es war ein naturgemässes in der alten Kirche. Aber ein anderes war das Episkopat der früheren Zeit und ein anderes das Episkopat Cyprians. Dieses verhielt sich zu jenem, wie die Kirche Cyprians sich zur alten katholischen verhielt; und wie sich aus dieser jene entwickelt hatte, so hatte sich aus dem alten Begriff des Episkopats der cyprianische gebildet. Die Entwickelung der Kirche und des Episkopats ging aber mit einander Hand in Hand. Aber auch beim Episkopat konnte es nicht bleiben. Wie in den Bischöfen sich die einzelnen katholischen Kirchen zusammenfassten, so musste sich die Gesammtheit dieser einzelnen katholischen Bischöfe zusammenfassen zur Spitze eines einzigen, in dem sie alle zusammenhingen und sich auktorisirten. Das war Rom, der „Stuhl Petri," der sich zum Episkopat verhielt wie Petri Würde zum allgemeinen Apostolat.

Wie nun aber nur in der (katholischen) Kirche, d. h. in der nun empirisch katholischen Kirche die ausschliessliche Wahrheit war, wie ferner diese katholische Kirche nur in dem Episkopat und Primat nicht nur repräsentirt, sondern auch konzentrirt war, ja wie diese als das spezifische Kennzeichen der bestimmt kathol. Kirche, als der spezifische Sitz ihrer Wahrheit betrachtet wurde, so musste man nun konsequent zu dem weiteren Satze fortschreiten, dass alle Verbindung mit der katholischen Kirche, alle Gemeinschaft der christlichen Gnadengüter wesentlich auf der Gemeinschaft mit dem katholischen Bischof und dem Stuhle Petri beruhe. So wurden endlich diese als die eigenthümlichen und ausschliesslichen Organe betrachtet, durch welche sich der h. Geist mittheile; und von diesem Stuhl Petri, diesem Episkopat und Klerus als den nothwendigen Medien strömte er mittels der h. Handlungen auf die übrigen Glieder der Kirche aus. Historisch wurde diess Prinzip durch die ununterbrochene Succession des Episkopats vermittelt. — So ist es geschichtlich geworden.

Dieser geschichtliche Gang ging, wie wir sahen, aufwärts, von der allgemeinen katholischen Kirche zur nun bestimmt (empirisch) katholischen; von dieser zum Episkopat und Primat als dem sichtbaren Einigungspunkte dieser äusserlich bestimmt katholischen Kirche. Einmal hier, auf dieser Spitze, bildete die Hierarchie eine Theorie über sich selbst und ihr Verhältniss zur Kirche, die man die umgekehrte Geschichte nennen könnte, eine Theorie, welche die Geschichte gerade auf den Kopf stellte. Primat und Episkopat wurden nach ihr zum Grund, und erst von ihm aus und auf ihm wurde die katholische Kirche aufgebaut, durch ihn der h. Geist der Kirche vermittelt. — Diese Anschauung, so weit sie das Episkopat betrifft, sehen wir in Cyprian schon entwickelt. Mit ihr und dem Primat ist, was man Hierarchie nennt, gegeben. Das Weitere war blos noch Aufbauung einzelner Seiten und Durchführung in der Welt.

Gehen wir zu Augustin zurück. Gewiss, er steht im Allgemeinen in dieser so eben entwickelten Anschauung von dem hierarchischen Organismus der Kirche; aber auch wie fern noch von jener äusserlichen, abstrakten Weise, zu der sie sich mit der Zeit hinaufgeschraubt hat! Wir sprechen von Rom, von dem Primat. Augustin erkennt ihn an; Schismatikern oder Häretikern gegenüber stützt er sich auf ihn und seine Aussprüche. „Wenn Rom gesprochen, hat der Streit ein Ende;“ aber — Rom muss wahr, muss christlich, muss aus dem Herzen der Kirche gesprochen haben, sonst gilt ihm auch Rom nicht: die Wahrheit geht ihm über Rom. Von jener unbedingten, abstrakten, absoluten Unterwerfung unter Rom — im modernen Sinne des Wortes diess gefasst — weiss Augustin nichts, und mit ihm die ganze afrikanische Kirche nichts. Wo z. B. er und seine Kirche (wie in den pelagianischen Streitigkeiten und sonst auch) andere Ueberzeugungen hatten als der Bischof von Rom (z. B. Zosimus), da ist er ihm entschieden gegenüber getreten gleich Cyprian, hat auch durch Aufbieten weltlicher Mittel ihn gedrängt. Augustin spricht auch von Kirchenversammlungen, die ein Urtheil revidiren

könnten, das zu Rom gefällt worden. „Gesetzt, schreibt er in der donatistischen Sache, die zu Rom versammelten Bischöfe (an deren Spitze Melchiades, Bischof zu Rom, gestanden), die den Spruch gethan, hätten irrig geurtheilt, so blieb ja noch die Zuflucht zu einem allgemeinen Konzil, auf dem die Sache hätte von Neuem untersucht und, wenn sie ungerecht gehabt hätten, ihr Spruch hätte verworfen werden können.“ Aber auch die Auktorität der (allgemeinen) Kirchenversammlungen nimmt er nicht so abstrakte, absolute; sie sind entscheidend, nur wenn sie die Wahrheit aussprechen, das allgemeine christliche Bewusstsein, so weit die Entwickelung desselben unter der Leitung des h. Geistes, der das beseelende Prinzip des Lebens der Kirche ist, bis zu einem gewissen Punkte gelangt ist (s. oben). — Wie fern er von aller äusserlichen Auffassung in diesen Punkten gewesen, zeigt die Weise, in der er sich über den Primat Petri und eben damit über den Sinn, Inhalt und die Bedeutung des Primates überhaupt ausgesprochen. Die Worte, die der Herr zu Petrus gesprochen, erklärt er nämlich so: „Petrus war hier das Bild der ganzen Kirche, welche in dieser Welt durch verschiedene Versuchungen gleichwie Fluthen und Stürme erschüttert wird und doch nicht fällt, weil sie gegründet ist auf den Felsen, von welchem Petrus den Namen empfangen. Denn der Fels heisst nicht so nach Petrus, sondern Petrus heisst so nach dem Felsen, gleichwie nicht Christus nach dem Christen, sondern der Christ nach Christo genannt wird. Denn desswegen spricht der Herr: auf diesen Felsen will ich meine Kirche gründen, weil Petrus gesagt: du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes. Auf diesen Felsen also, den du bekannt, will ich meine Kirche gründen, denn der Fels war Christus, auf welches Fundament auch Petrus selbst erbauet worden, denn einen andern Grund kann Niemand legen, ausser dem, welcher gelegt ist, welcher ist J. Christus.“ So hat Augustin unter dem Felsen Christus selbst verstanden, als auf den die Kirche gegründet worden, nicht Petri Person. Dieser Erklärung geht aber bei Augustin eine andere zur

Seite, in der er den Felsen auf die **Person Petri** bezieht, „als den durch die reichliche Gnade zum Ersten der Apostel Ernannten.“ Er selbst sagt in seinen Berichtigungen: „Ich habe in diesem Buche (einer verloren gegangenen Schrift Augustin's gegen Donatus) von dem Apostel Petrus behauptet, dass die Kirche auf ihn, als auf den Felsen, gegründet worden sei, welchen Sinn auch Viele annehmen. Ich weiss aber, dass ich nachmals diese Stelle sehr oft so ausgelegt habe, dass man Christum selbst, den Petrus bekannt, unter dem Felsen verstehen müsse, als wenn Petrus von diesem Felsen genannt die Person der Kirche vorbildete, welche auf diesen Felsen erbauet wird, und die Schlüssel des Himmelreichs erhalten hat. Denn es ist nicht zu ihm gesagt worden: du bist der Fels, sondern: du bist Petrus. Der Fels aber war Christus, und da ihn Simon so bekannte, wie ihn die ganze Kirche bekennt, ist er Petrus genannt worden. **Nun mag der Leser die wahrscheinlichste von diesen beiden Meinungen wählen.**“ — Jedenfalls ergibt sich hieraus, dass, die Worte des Herrn auch auf die Person des Petrus bezogen, diese sich nach Augustin nur **sofern** auf Petrus beziehen, als dieser Christum bekannt hat. „Petrus, welcher Christus als den Sohn Gottes vorerst bekannt, ward auf dieses Bekenntniss der Fels genannt, auf welchen die Kirche gegründet ist.“ Seine „Nachfolger“ sind also auch nur in **dem** Sinne **seine** Nachfolger, Nachfolger seines Amtes, dass sie **zugleich** Nachfolger seiner, d. h. einer solchen Christum so hoch liebenden und bekennenden **Persönlichkeit** sind. Ihr Nachfolgeramt und das Primat ist nicht ein abstraktes, sondern von Augustin gefasst als ein solches, das zugleich mit diesem petrinischen Geist, mit diesem konkreten Inhalt erfüllt sein soll, und hat nur als **solches** dem Augustin Berechtigung, nicht aber überhaupt, auch ohne diesen Geist, ja im Gegensatze zu ihm. Noch einmal: man denke dabei an Zosimus. — Doch genug.

Wir haben diese **bestimmte** Form, in die Augustin die Kirche fasste, dargestellt. Es war die Form **der Kirche**

seiner Zeit. Halten wir sie nun aber zusammen mit den allgemeinen Prädikaten derselben, ihren wesentlichen Charakteren, wie Augustin sie gleichfalls der Kirche zuschreibt, so geräth er offenbar in einen Widerspruch mit sich selbst, sofern er die zeitliche Form der Kirche mit dem schlechthinigen Begriff derselben identifizirte. Hier die Katholizität als Universalität und Kontinuität, dort die Katholizität als ausschliesslich episkopal-römische Kirche! Universalität und Exkluvisismus schliessen sich aber gegenseitig aus. Diese katholische Kirche hört auf, die katholische zu sein, kann nur ein Moment an ihr sein. Was aber die wahrhaft katholische, d. h. die allgemeine Kirche heisst, das ist die höhere Einheit sämmtlicher empirischen Kirchen, und diess ist ihr (der empirischen Kirchen) wahres und wesentliches Rom. — Wir haben oben gesagt, dass es Cyprian war, durch den der Begriff der katholischen Kirche zu dem dieser empirisch katholischen Kirche fixirt wurde. Es ist aber doch noch ein grosser Unterschied in diesen Punkten zwischen Augustin und Cyprian. Bei Cyprian ist die Katholizität ganz übergegangen in diese konkrete katholische Kirche; kaum spürt man in seinen Werken noch Etwas von der idealen Katholizität; bei Augustin hingegen ist die reine Katholizität in ihrem wesentlichen Begriffe die überall festgehaltene und besonders gegen die donatistischen Wiedertäufer hervorgekehrte Grundanschauung, und die episkopal-römische Katholizität ist nur der Hintergrund. —

Wir sind zu Ende. Es bleibt noch übrig, einen prüfenden Rückblick zu werfen.

Der älteren Christenheit war die Kirche wesentlich christlich und das Christenthum wesentlich in der Kirche und unter der Form der Kirche. Beide Begriffe deckten sich. Es lag diess in der Natur der Sache. — Wie es im Leben war, so war auch die Anschauung: noch ganz einheitlich, alle Momente noch ungeschieden in ihr enthaltend, noch unaufgeschlossen in ihr zusammen-

schliessend. So fanden wir es bei Ignatius. Noch lag der Kirche fern, die Momente, die in der Totalität ihres Begriffs liegen, herauszustellen, zu scheiden, sie sich zum Bewusstsein zu bringen und dann in einer höheren, vermittelnden, organischen Einheit zusammenzufassen. Sie hatte noch keine Veranlassung dazu. Als aber die Kirche, wie wir schon öfters diess bemerkten, immer mehr in die Welt hinein wuchs, wuchs auch die Welt in sie hinein. Konnte da die empirische Kirche noch Anspruch darauf machen, noch immer zu sein, was sie sein sollte, oder, wenn auch diess nicht, — was sie wenigstens in ihren besseren Zeiten des Lebens und strengerer Kirchenzucht war — Haus Gottes, Gemeinschaft der ächten Christen? Konnte die Kirche, wenn sie wahr sein wollte, diese Frage über sie selbst sich verhalten? Musste nicht mit dem Riss, der in ihr Leben immer schneidender drang, auch ein Riss dringen in ihre Anschauung von ihr selbst? Es konnte diess nicht ausbleiben, und es blieb auch nicht aus; erst nur in leisen Anfängen, dann immer schärfer, bis er am schneidendsten zu Tage kam in der donatistischen Spaltung. — Es waren nun mehrere Wege offen, sich mit dieser Frage in's Reine zu setzen. Man konnte, diess war das Eine, das Prädikat, das der Kirche bis jetzt eignete, die Anschauung von ihr als einer wesentlich christlichen, als dem Leibe des Herrn, aufopfern. Diese Anschauung war ihr aber nicht von aussen her gekommen, nicht zufällig, sondern aus ihrem eigensten, innersten Herz und Leben herausgewachsen. Von diesem Grundbegriffe ablassen, hiesse gerade von ihr selbst ablassen, sich selbst aufgeben und verrathen, einen Selbstmord begehen. Das konnte die Kirche nicht und konnten die Schismatiker nicht. Die Kirche nicht: wenn sie noch Kirche sein wollte; die Schismatiker nicht: denn eben das war der edlere Grund an ihrem Schisma, dass sie die Prädikate, die sie an der empirischen Kirche nicht mehr in der Wahrheit und Wirklichkeit finden zu können meinten und doch unbedingt von ihr forderten, wieder herstellen, die Kirche wieder erneuern und zurückführen wollten zu ihrer ursprünglichen

Wahrhaftigkeit. Wollte und konnte man nun von der Grundanschauung der Kirche, als dem Leibe des Herrn, und von allen den weiteren Prädikaten, die aus diesem Grundprädikate folgen, nicht lassen, und hatte man anderseits die empirische Erscheinung der Kirche vor sich, welche dieser Anschauung zu widersprechen schien, so musste man sich an die Kirche machen und diese so zu bestimmen suchen, dass zwischen ihr und ihren Prädikaten keine Inkongruenz mehr Statt fand. Diess war der andere Weg.

Das versuchten die Donatisten in ihrer Art. Die Lösung konnte aber, wie sie nun einmal die Kirche auffassten, nur eine verfehlte sein. Wir misskennen sicherlich nicht, was wesentlich ihrer Bewegung zu Grunde lag, es war ein Gutes, gewissermassen Nothwendiges. Eine Inkongruenz war vorhanden zwischen dem Wesen und der Erscheinung der Kirche, die dem Bewusstsein immer heller sich aufdrang, und diese drängte je länger je mehr zur Lösung. Aber die Lösung der Donatisten war eine gewaltsame und führte konsequent zur Auflösung aller Kirche. Um das Beste von ihnen zu sagen, so beruhte der Donatismus auf einer Reaktion gegen die kirchliche Erschlaffung; es lag in ihm, wenn wir ihn noch allgemeiner fassen wollen, ein schönes Verlangen nach Reinheit der (subjektiven empirischen) Kirche. Hierüber aber verlor er allen objektiven Grund; und selbst die subjektive Seite wurde unter ihren Händen eine einseitige. Sie brachten es nirgends zu einer allseitigen Würdigung der verschiedenen Seiten der Kirche; und so wurde selbst das Gute, das sie hatten, ein verzerrtes. Was nämlich erst sein wird am Ende und sein wird in Kraft der göttlichen Gnade, das verlegten sie in den Anfang und verlangten es als reine That der Menschen. Es leuchtet ein, wie sie hiebei das Gesetz aller menschlichen Entwickelung verkannten und in einen Widerstreit mit ihrer eigenen Erfahrung geriethen, anderseits, wie sie in ein totales Selbstgerechtigkeitssystem fallen mussten. Beides konnte nur in einem sich selbst auflösenden Separatismus enden.

So zeigten sie sich auch im Leben, in der Geschichte. Wie sie die Fehler der katholischen Kirche übertrieben, so übertrieben sie ihre eigenen Vorzüge. Augustin hat ihnen das oft genug vorgerückt. Durch die Verfolgung, die über sie erging, steigerte sich diese Richtung. Fanatisch hochmüthig, sahen sie in ihnen selbst die Schafe Christi, die verfolgt werden, auf der andern Seite aber nichts als Wölfe, in ihnen die „Armen am Geiste, die das Erbe besitzen, dort die Weltkinder, die sich von der Erde mästen.“ Man kann sagen, im Donatismus findet sich so jener Separatismus, wie er neben der Kirche in der Geschichte sich in tausend Formen äussert, in allen seinen Hauptzügen angedeutet. Er ist der Normal-Separatismus für alle Zeit. Damit soll nicht ausgeschlossen sein, dass er die besondere Färbung seiner Zeit und seines Terrains hatte, wie denn auch Augustin selbst in ihm eine eigenthümliche Erscheinung fand und Karthago in der That recht eigentlich der Herd war, von dem aus die schismatischen Bewegungen jener Zeit sich entzündeten. Der nordafrikaniche Charakter, wie er früher schon im Montanismus sich geoffenbart, trat im Donatismus am schärfsten hervor.

Das war der Donatismus, das die Art, wie er die Frage löste. In der That, es war höchste Zeit, dass die Spannung, die über der Anschauung der Kirche waltete, eine minder einseitige, oder, besser gesagt, eine allseitige Lösung fand. Sonst war zu befürchten, es möchte ein unheilbarer Riss entstehen. Mit Einem Worte: eine Lösung war nothwendig, wobei weder die Kirche in ihrer Erscheinung noch in ihrem Wesen aufgeopfert wurde.

Diese hat Augustin gegeben. Er hat die Fehler des Donatismus nicht blos scharf erkannt: er hat auch die Kirche in ihren Hauptgrundzügen allseitig entwickelt. Er fasste die beiden Seiten im Begriffe der Kirche auf und suchte beide in das rechte organische Verhältniss zu bringen. Wir erinnern an die Art, wie er den objektiven Grund, die objektive Wahrheit, das objektive Zeugniss der Kirche hervorhebt: es konnte für seine

Zeit nicht trefflicher geschehen. Wir erinnern weiter an die grossartige Weise, wie er die Katholizität der Kirche fasste: herrlicher konnte er den Gegensatz zum Separatismus nicht zeichnen, als durch diesen Begriff der Universalität und Kontinuität; ferner an die besonnene Art, wie er die subjèktive Seite der Kirche darstellt: nämlich als eine noch nicht fertige, vollendete, sondern als eine hienieden erst nach der Vollendung strebende, noch nicht seiende, sondern erst werdende, also gemischte. Das Alles hat Augustin entwickelt mit einer Klarheit und Allseitigkeit, wie bisher noch von keiner Seite her. Er hat, können wir sagen, die Anschauung, die der Kirche von ihr selbst schon längst dunkel im Gemüthe gelegen, im klaren Begriffe fixirt, alle Momente, die in ihr waren, herausgestellt, explizirt und ihren Reichthum um nichts verringert, wie doch bisher geschehen war bald nach dieser, bald nach jener Seite hin, am krassesten von den Donatisten. Er hat aber auch, können wir hinzusetzen, nichts in ihren Begriff hineingetragen, was nicht in ihr irgendwie gelegen wäre. Er hat darum der Kirche aus dem Herzen gesprochen in dem, was er über sie aussagte.

Es ist allerdings ein grosser Dienst, den er ihr damit gethan; vorerst für jene Zeit, weil ihr eine solche Verständigung am nächsten noth that; dann aber für die Kirche überhaupt, nicht blos, weil, was einer Zeit frommt, im Organismus des Ganzen dem Ganzen frommt, sondern auch, weil die Grundzüge Augustin's die wahren sind.

Diese Einsicht hat aber, diess dürfen wir nicht bergen, Augustin nur gewonnen in Folge der donatistischen Bewegung, im Kampfe mit ihnen. Und das ist Verdienst der Donatisten. Sie waren nämlich der Widerspruch, der das in der ursprünglichen Einheit Verschlossene heraustrieb, die Einseitigkeit, die ihn zur Auffassung der Gesammtheit aller Seiten der Kirche führte, der Gegensatz, an dem er und mit ihm die Kirche sich läuterte.

Wenn wir bis jetzt von den Vorzügen der augustinischen Fassung der Kirche sprachen, so hatten wir die wesentlichen Elemente, die Grundzüge im Auge, wie er sie

auch selbst überall in seinen Schriften gegen den Donatismus hervorhebt. Dabei verkennen wir nicht das Zeitliche, Vergängliche, was sich seiner Anschauung ansetzte und womit er theilweise mit sich selbst in Widerspruch gerieth. Wir haben uns oben über diese Seite ausgesprochen. Diese Katholizität als episkopale, römische möchten wir die sterbliche Seite, die Achillesferse an seinem Systeme nennen. Wir sprechen ihr die relative Berechtigung nicht ab, wohl aber jene absolute, zu der sie Augustin, freilich nicht ohne die mächtigsten Antezedentien, erhob. In Augustin's Fassung der Kirche sind so zwei Momente neben einander: das begriffliche und das geschichtliche. Hätte unser Vater dieses als die Form, in der jenes sich Gestaltung gibt, gefasst, so wäre der Widerspruch gelöst; aber indem er jenes Moment nicht blos als geschichtlich, sondern für so wesentlich als jenes hielt, damit kam er in einen Widerspruch, der unauflösbar war und immer schneidender an den Tag kommen musste, je mehr diese empirische katholische Kirche im Laufe der Zeiten aufhörte, nur nach gemeinmenschlicher Anschauung die katholische zu sein.

Diese augustinische Auffassung der Kirche, nach allen ihren Seiten, auch die eben genannte mit eingeschlossen, ist nun überaus wichtig, denn sie ist für die ganze Folgezeit mass- und tongebend geworden und in ihr hat die Lehre von der Kirche für lange Zeit — bis zur Reformation ihren relativen Abschluss erhalten. Das Weitere war nun von jetzt an die Bestimmung des Verhältnisses der dergestalt angeschauten und in ihrem Begriffe fixirten Kirche zum Staate; und auch diess, was von nun an so lange die Welt bewegt, tritt in der Geschichte des Donatismus hervor, und ist zugleich von Augustin und den Donatisten dialektisch erörtert worden.

Doch bevor wir zu diesem Punkte übergehen, müssen wir noch die Kontroverse über Taufe und Wiedertaufe, die mit dem Begriff der donatistischen Kirche wesentlich zusammenhängt, in's Auge fassen.

Das subjektive Prinzip, das die Donatisten charakterisirte, zeigte sich in dogmatischer Beziehung in ihrer Lehre von (den Sakramenten überhaupt, zunächst von) der Taufe. Sie tauften Alle, die zu ihnen übertraten, wieder und begründeten diese Wiedertaufe damit, dass nur bei ihnen, als den Reinen, die wahre Taufe, dagegen die Taufe der katholischen Kirche, als einer unreinen, eben darum null und nichtig, d. h. keine Taufe sei. Man sieht: die Taufe hatte nach ihnen ihre Wahrheit und Gültigkeit nicht an und in ihr selbst, sondern sie machten sie abhängig von einem Objekt ausser ihr, — der Kirche, und welch' einer Kirche! einer Kirche, deren Wesen und Merkmale wiederum rein subjektiv waren; sie machten sie abhängig von dem, der das Sakrament ertheilt: nur ein unbefleckter Geistlicher könne die Sakramente gehörig verwalten; es komme auf das Gewissen dessen an, der die Taufe ertheile, als durch welchen das Gewissen des Empfangenden gereinigt werde. Die Donatisten hatten hierin Vorgänger, zumal in der afrikanischen Kirche; von allen der bedeutendste war Cyprian, dessen Streit über die Ketzertaufe mit dem römischen Bischofe bekannt. Auch Cyprian war davon ausgegangen, dass die Sakramente in ihrer Wahrheit und Gültigkeit bedingt seien durch die Wahrheit der Kirche, wie denn Cyprian es eben war, der alles religiöse Leben und Glauben von der Kirche abhängig machte, die sein Lebensgedanke und seine Grundanschauung war. Die Donatisten gingen hierin konsequent weiter, so dass sie alle Objektivität der Kirche auflösten.

An dieser Wiedertaufe der Schismatiker reinigte sich das Bewusstsein der afrikanischen Kirche über Wesen und Kraft des Sakraments, und Augustin war es wiederum, der dieses gereinigte, klar gewordene Bewusstsein am schärfsten aussprach, es genauer entwickelte und begründete in seiner Polemik gegen die Donatisten. — Wie in andern Punkten, so that er's auch hier; er deckte zuerst historisch den eigenen Widerspruch, in den die Donatisten in dieser Frage sich verwickelten, auf. Wir wissen's aus seiner Lebensgeschichte.

Sie selbst, die strengen, hatten die, die sich von ihnen getrennt, aber wieder übergetreten waren, z. B. die Maximianisten, nicht mehr getauft — im Parteiinteresse! Auch die Berufung auf Cyprian suchte er ihnen abzuschneiden. Zunächst: es gelte keine Auktorität, als die der h. Schrift. Ferner: Cyprian habe trotz seiner Ansicht die Einigkeit bewahrt, vielleicht habe er auch seine Ansicht später wieder verbessert und diese Aenderung sei nur unterdrückt worden von den Freunden der Wiedertaufe, jedenfalls habe er sie gut gemacht durch seinen Tod, u. s. w. Die Hauptsache aber war: ihnen die Objektivität des Sakraments nachzuweisen. Es war ganz so wie mit dem Begriff der Kirche. Die Donatisten hatten die Wahrheit der Kirche abhängig gemacht von der Reinheit ihrer Glieder; sie machten's auch so mit dem Sakrament der Taufe. Augustin hatte die Wahrheit der Kirche auf ihren objektiven Grund, der da ist Christus, und auf ihr Zeugniss, das da ist die h. Schrift, gegründet; eben so hielt er's mit der h. Taufe. Die Wahrheit, Gültigkeit, Objektivität der h. Taufe ist nicht abhängig von dem, der sie ertheilt, die Taufe ist nicht eine Taufe des Donat, Rogat u. s. w.; sie ist Christi Taufe, in dessen Namen und nicht im Namen irgend eines Menschen sie gegeben wird. Wird sie in rechter katholischer Weise, d. h. im Namen dessen, der Urheber und Eigenthümer des Sakraments ist, ertheilt, so ist sie gültig, mögen die Menschen, die sie ertheilen, gut oder böse sein, „wie gross auch die Verschiedenheit in den Verdiensten der Menschen sein möge;“ sie geben ja nicht das Ihrige, sondern das Christi. Was anders wäre es, die Gültigkeit der Taufe abhängig machen wollen von Menschen, als: auf Menschen hoffen, nicht auf den Herrn! Diess ist der objektive Grund der Taufe, und darum verwirft die Kirche die Wiedertaufe. — Die Donatisten spotteten, dass die Katholiken diejenigen nicht einmal wieder taufen, die sie doch Ketzer und Schismatiker nennen. Aber warum auch wiedertaufen? ruft Augustin. Vorausgesetzt, dass die Taufe nur so ertheilt wird, wie in der Kirche, dass sie ihren sakramentlichen Charakter behält, ist sie, ob von Schisma-

tikern oder Katholiken ertheilt, dieselbe, weil objektiven Charakters. Nicht, weil du ein Schismatiker bist, hast du, argumentirt er, auch die Taufe nicht, sondern du hast sie trotz deines Separatismus. So ist auch das Siegel eines Fürsten dasselbe, ob sich ein Fremder oder einer seiner Unterthanen dessen bediene. Das Sakrament bleibt auch im Schisma noch das Wahre wegen seiner Objektivität; „nicht die christlichen Sakramente machen dich zum Häretiker, sondern die schlechte Uneinigkeit; und wegen des Bösen, das von dir ausging, ist das Gute, das in dir geblieben, nicht zu negiren.“ Haben doch die Häretiker und Schismatiker, was sie Objektiv-Wahres an der Taufe haben, eben aus der Kirche, die dieses Sakrament so fasst und spendet, wie sie es geben. Wenn daher Schismatiker oder Häretiker zurücktreten, wie sollte man sie in der Kirche wiedertaufen, da, was der Kirche immer angehörte, nun nur wieder in seinen rechten Ort, seinen rechten Zusammenhang, in „den Geist der Einheit“ zurückkommt. Wer daher zurücktritt, tritt nur in die Kirche, der er durch die katholische Taufe der Schismatiker bereits einverleibt ward; sofern er aber aus der Gemeinschaft der der Sekte eigenthümlichen Irrthümer tritt, empfängt er, ähnlich den Büssenden, die bei der Aufnahme zur Busse gewöhnliche Handauflegung.

Ist denn nun aber kein Unterschied in der Taufe der Häretiker und der Taufe der Kirche? Doch! sagt Augustin, und wir können allerdings annehmen, dass er, der die Kirche zur einzigen Vermittlung des Einzelnen mit Christus machte, die Bedeutung der Kirche auch in diesem Artikel nicht werde geschwächt haben. Welches ist nun aber der Unterschied? Gewiss, die Antwort war schwer; die Objektivität des Sakraments durfte nicht angetastet werden, und doch sollte der Bedeutung der Kirche auch im Sakrament ihr Recht bleiben. Man kann sagen: Augustin hat überaus fein distinguirt, dem Sakrament und der Kirche gleichermassen ihr Recht gebend und beide vermittelnd. Es war ganz im Geiste seiner Ansicht von der Kirche. Der Unterschied, sagt er nämlich, besteht in der Wirkung.

Kraft hat das Sakrament nur in seinem rechten Zusammenhange mit der Kirche; ausserhalb derselben, d. h. herausgerissen aus der Gemeinschaft der Kirche, in der allein der h. Geist (objektiv) und die wahre Liebe (subjektiv) — beides die Bedingung der Möglichkeit irgend einer Heilsaneignung —, ist es, wenn auch an sich wahr, doch ohne die Wirkung, die ihm in der Kirche zukömmt. „Es ist ein und dasselbe Licht, mit dem die gesunden und die kranken Augen überströmt werden; jenen aber ist es eine Hülfe, diesen eine Plage. Es kann ein und dieselbe Medizin sein, die die Einen heilt, die Andern schwächt; dasselbe Kleid, das die Einen deckt, die Andern an freier Bewegung hindert. So haben die Häretiker das Sakrament wohl, aber die Kraft nicht, die im Sakrament liegt. Ihnen gereicht zum Verderben und Gericht, was den Katholiken zum Segen und Reiche Gottes. Denn alle von der Kirche durch Häresie oder Schisma getrennten Gesellschaften sind unfruchtbar; sie sind nicht im Stande, Gott geistige Kinder zu zeugen; die Kirche allein ist fruchtbar.“

Der andere Hauptpunkt, der in den donatistischen Kämpfen zu Tage kam, betraf das Verhältniss von Staat und Kirche, oder das Verhältniss der Staatsgewalt zu der Freiheit des Gewissens und des Glaubens. Das Schisma wurde nämlich (s. die Geschichte), als die friedlichen Mittel nicht verfangen wollten, mit Hülfe der Staatsgewalt unterdrückt; und diess geschah sowohl auf Sollizitation einiger Bischöfe, als aus eigenem Impuls der Kaiser. Gegen dieses Einschreiten der Staatsgewalt in kirchlichen Dingen wehrten sich die Donatisten, während die Katholischen dasselbe zu rechtfertigen und zu begründen suchten. Fassen wir diess allgemeiner, so ist es das Verhältniss von Kirche und Staat, was der hierüber entstandenen gegenseitigen Polemik zu Grunde lag und worauf alles Für und Wider sich bezog. — Wie nun jede Partei in dieser Frage ihren Standpunkt nahm, wie zumal Augustinus: diess eben, von allen Be-

sonderheiten der Polemik entkleidet, wollen wir nun darstellen. Es ist diess aber ein überaus wichtiger Punkt überhaupt, um so wichtiger, weil er jetzt zum Erstenmale in der Kirche sich zur Erörterung aufdringt und die lange, ernste, von den tiefsten Kämpfen begleitete, noch nicht geschlossene Debatte hierüber eröffnet.

So lange die Staatsgewalt heidnisch war, wie in den ersten drei Jahrhunderten, konnte keine Rede sein von einem wesentlichen Verhältniss des Staats und der Kirche zu einander. Entweder war der Staat als solcher gegen die Kirche feindselig oder doch zum mindesten indifferent. Nachdem aber mit Constantin (die kurze Zeit der Regierung Julian's ausgenommen) die Staatsgewalt christlich ward, veränderte sich auf einmal das Verhältniss, und Fragen, die zuvor keinen Sinn hatten und darum auch nicht zur Sprache kommen konnten, mussten mit der ganz veränderten Stellung jetzt hervortreten und drängten zur Lösung. Eine solche Frage war aber das Verhältniss von Staat und Kirche; denn seit die Staatsgewalt christlich geworden, musste auch das alte Verhältniss, wie es unter den heidnischen Kaisern bestanden, aufhören. Es musste ein anderes, ein christliches, eintreten. Welches nun aber das wahre, — und wie diese Frage in rechter Art zu lösen sei, das war die Aufgabe, die der geistlichen Welt vorlag.

Eine Aufgabe, wenn sie in die Welt tritt und der Menschheit zum Bewusstsein kommt, wird nun aber nicht auch sogleich mit ihrem ersten Erscheinen ihre entsprechende Lösung finden. Vielmehr ist das der Gang, dass, ehe der Geist die Gesammtheit der einzelnen Seiten erfasst, diese selbst in ihrer Besonderheit und eben darum auch Einseitigkeit vorerst hervortreten; und erst, wenn diese verarbeitet, durchgelebt und geistig überwunden sind, also durch sie hindurch und über ihnen baut sich die ganze Wahrheit nach allen ihren Seiten auf. So war es auch mit dem Verhältniss von Staat und Kirche, und so ist es noch. Es lagen da zwei Seiten vor, und jede konnte in ihrer Einseitigkeit durchgeführt werden. Entweder konnte man beide, Kirche und Staat, ganz abstrakte auseinander-

halten als Bestandtheile des Einen Lebens, die aber in keinem inneren Verhältniss zu einander stünden, oder konnte man beide so zusammen fassen, dass sie beide in einander übergingen, mit einander sich vermischten. Da konnte dann ein prinziploses, launenhaftes, zufälliges Vermischtsein und Vermischtwerden stattfinden, oder es konnte die Kirche den Staat oder der Staat die Kirche verschlingen; dort, wo man abstrakt auseinander hielt, kam die Einheit, die in beiden ist, sofern nämlich der Staat ein christlicher ist wie die Kirche, nicht zu ihrem Rechte, und hier die Unterschiede nicht, sofern Staat, wenn auch ein christlicher, doch immer Staat ist, und nicht Kirche, und wiederum umgekehrt. Diess waren, wie man sieht, die beiden Momente, die im Begriffe selbst lagen und die, in Einseitigkeit aufgefasst, den reinen Gegensatz zu einander bildeten. Diejenige Betrachtung nun, die beide in sich befasst, aber nicht als sich ausschliessende Gegensätze, sondern als integrirende Glieder der Einen Totalität, ist die höhere Einheit beider; und was auf dem niedereren Standpunkt Gegensätze wären, ist hier in ein organisches Verhältniss verarbeitet. Die Einheit wie die Differenz kommen da zu ihrem Rechte, und Staat und Kirche werden so die organischen Glieder des Einen Reiches Gottes.

Blicken wir nach diesen Vorbemerkungen auf die vorliegende Polemik, so finden wir, dass die beiden Kämpfer, die Donatisten einerseits und anderseits die afrikanische Kirche, den Augustin an der Spitze, in je eines der beiden Momente sich, so zu sagen, vertheilt haben, während die höhere Einheit über beiden dahingeht; zwar, wir müssen es gestehen, angestrebt und geahnt von Augustin, aber in ihrer reinen Lösung erst einer späteren Zukunft vorbehalten.

Die Donatisten schieden Kirche und Staat. Sie stellten den Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit voran. „Es sei frei, zu glauben oder nicht zu glauben.“ — Sie gingen aber noch weiter. Die Staatsgewalt, äusserten sie sich, habe es in keinerlei Art mit der Kirche zu thun. Es habe das immer nur dem Volke Gottes geschadet und der

weltlichen Macht selbst auch. Petilian zählt eine Reihe von Beispielen her. Eben so wenig habe die Kirche mit weltlicher Macht zu schaffen; am wenigsten habe sie zu verfolgen. Sie beriefen sich auf Christus, die Apostel, das Wort: stecke dein Schwerdt in die Scheide, „als das vollgültigste Zeugniss in dieser Sache;" auf das Wort Davids: besser ist's, auf den Herrn hoffen, als sich auf Menschen (Fürsten) verlassen, welches Wort die Loosung der Kirche sein solle. Die Kirche, die verfolge, sei darum die falsche, und die verfolgt werde und Märtyrer zähle, eben desshalb die wahre. — Diess sind, zusammengefasst, im Wesentlichen ihre Hauptgrundsätze. Fassen wir sie in's Auge, so bemerken wir in ihnen eine Steigerung. Von der einfachsten, unmittelbarsten Aussage des Innern, wie sie der erste Satz gibt, steigern sie sich zu immer einseitigeren, extremeren Parteibehauptungen, und es findet diese Richtung in dem letzten Satze, dass eine Kirche, die verfolgt werde, ebendarum schon die wahre sei, ihre Spitze. Es kann diess freilich nicht anders sein. Es ist, wie wir diess schon öfters bemerkt haben, in jedem Momente, das einseitig aufgefasst wird, immerhin eine Wahrheit; so liegt auch in dem Standpunkt der Donatisten eine Wahrheit, und diese ist die Glaubens- und Gewissensfreiheit; aber diese Wahrheit, es kann diess auch nicht fehlen, wird auf dem Standpunkt selbst zur einseitigen, verzerrten, und zieht immer einseitigere Konsequenzen nach sich. Noch Eines ist hierbei zu bemerken: der Standpunkt, den die Donatisten einnahmen, war kein durch die freie, klare Einsicht in die Sache vermittelter, sondern der unmittelbare Standpunkt ihres Interesses und ihrer Verhältnisse. Sie waren, wie wir sahen, die von der Staatsgewalt nicht anerkannten, zurückgesetzten von Anfang an; darum schieden sie abstrakt zwischen Staat und Kirche. Es war ihr Interesse. Anfangs aber, da sie die Stellung der Staatsgewalt zur katholischen Kirche in Afrika noch zweifelhaft annahmen, rekurrirten sie allerdings an dieselbe in der Meinung, sie solle in ihrer Streitsache entscheiden; wir wissen ja aus der Geschichte, wie sie zuerst Cäcilian's Sache vor das

Forum Constantin's brachten; aber auch später, wenn sie die Mächtigeren waren, erlaubten sie sich gewaltthätige Angriffe gegen die Schwächeren sowohl aus der katholischen Kirche als aus ihrem eigenen Schoosse, wenn sich diese von der Hauptpartei losgesagt hatten. Es ist diess, wie auch schon bemerkt, die innere Dialektik, die in jeder Partei als solcher liegt und wodurch die Parteisache eben als Parteisache an ihr selbst und in ihrer eigenen Bewegung und Geschichte offenbar wird; eine Dialektik, die über jeden Parteimann dahinschreitet und der Jeder dient und dienen muss als Parteimann, bewusst oder unbewusst. So trieb's auch die Donatisten über den eigenen Standpunkt unwillkührlich hinaus und in's andere Extrem (weltliche Mittel für Zwecke ihrer Kirche) hinüber. Woher diess, wenn nicht aus der Einseitigkeit ihres Standpunktes, Kirche und Staat auf eine Weise zu scheiden, wie sie im Leben und in der wirklichen Welt sich nicht scheiden liessen?

Wir wissen, dass Augustin auf dem entgegengesetzten Standpunkt stand. — Betrachten wir nun seine Polemik, durch die er den subjektiven Standpunkt der Donatisten auflöste. Denn eben diess ist das Lehrreiche und Bedeutsame von Parteien, die auf einander stossen, dass sie berufen sind, in ihrer Polemik sich gegenseitig aufzulösen, d. h. sich gegenseitig ihre falschen Gesichtspunkte mit aller möglichen Schärfe vorzuhalten und dadurch der Wahrheit und höheren Einheit zu dienen. Vorerst weist Augustin die Donatisten hin auf ihre eigene Geschichte. Wenn sie sagten, die Kirche habe nichts mit weltlichen Waffen zu thun, so erinnert er sie an das Unwesen ihrer Circumcellionen, wie diese bewaffnet im Lande herumziehen, mit Prügeln, Beilen, Lanzen und Schwerdtern. Wenn sie sagten, die Kirche habe mit dem Staate nichts gemein, dürfe keine Staatsgewalt anrufen, am wenigsten mit Hülfe derselben verfolgen, ja, jede Kirche, die verfolge, sei eine falsche, so erinnert er sie an ihre eigenen Beispiele, wie die Stärkeren unter ihnen die schwächeren Sekten gerade nach denselben Grundsätzen

und mit denselben Gesetzen verfolgen, die sie an den Katholiken, sobald diese sie gegen sie anwenden, so sehr tadeln; „ihr verfolgt, wo ihr könnet; wo ihr aber es nicht thut, da könnet ihr's nicht, sei's aus Furcht vor den Gesetzen, oder vor der Menge der Gegenpartei." Er erinnert sie, betreffend die Staatsgewalt, wie sie den Cäcilian beim Kaiser verklagt, — an den Widerspruch, in den sie hierdurch mit ihren eigenen Prinzipien gerathen; wie sie somit mit Recht in die Grube gefallen, die sie Andern bereitet; wie eben dadurch nach ihren eignen Prämissen: dass die verfolgte Kirche die wahre sei, Cäcilian's Kirche, die zuerst, und zwar von ihnen, verfolgt worden, die wahre sein müsse; er erinnert sie, wie sie überhaupt das Einschreiten der christlichen Staatsgewalt gegen die heidnische Religion gebilligt hätten; er weist darauf hin und kann diess nicht genug wiederholen, wie sie selbst den Kaiser Julian gegen die Katholischen zu Hülfe gerufen und unter dessen Regiment diese verfolgt hätten. „Freilich Unrecht ist's, wenn die Könige zur Vertheidigung der Kirche dem Zeugniss Christi dienen, aber nicht Unrecht, wenn sie euch wider die Kirche helfen!" Man kann es nicht in Abrede stellen: Augustin hat einen ganz besondern Eifer, den Widersprüchen, in die sich die Donatisten mit sich selbst verwickeln, nachzugehen, sie ihnen vorzurücken mit aller möglichen Offenheit und nicht ohne eine Art Schadenfreude. Er kommt dabei zum Resultate, dass ihr Standpunkt, wie überhaupt an sich kein wahrer, so auch kein wahrer sei in Bezug auf ihre eigenen Intentionen, d. h. er sei ein erheuchelter. „Wären die Eurigen, eure Vorfahren, ruft er ihnen zu, Meister bei den Kaisern geworden, und hätten diese dann gegen die Gemeinschaft (Kirche) Cäcilian's Beschlüsse erlassen, wie nun gegen euch, o wie würdet ihr wollen, dass sie Vorsorger der Kirche, Vertheidiger der Einheit und des Friedens genannt würden. Nun heisst's bei euch freilich eine schändliche Handlung, und Niemand, sagt ihr, sei zur Einheit zu zwingen." Augustin hat hier, dünkt uns, ganz recht; nur wissen wir nicht, ob im ent-

gegengesetzten Falle er, Augustin, dann nicht auch so gesprochen hätte, wie jetzt die Donatisten.

Augustin widerlegt aber seine Gegner nicht nur historisch aus ihrer eigenen Geschichte, sondern auch theoretisch, Satz gegen Satz. Was die Glaubens- und Gewissensfreiheit anlangt, so werden wir hierauf in seiner positiven Beweisführung vom Verhältniss zu Staat und Kirche zurückkommen. Treffend ist, was er über das Märtyrthum sagt. Es müsse, meint er, um Christi willen und im Zusammenhang mit einem entsprechenden vorhergehenden Leben stehen. Bekannt ist, wie der Fanatismus der Donatisten sich so weit steigerte, dass Viele von ihnen sich in Feuer, Wasser, von Felsen stürzten, um als Märtyrer zu gelten. Diese Prätention des Fanatismus geisselt denn Augustin unbarmherzig. „Es wäre gut, wenn es hiesse: selig, die sich selbst herabstürzen u. s. w.; eure Märtyrer würden dann den Himmel füllen.... Ihr lebt wie die Räuber, und rühmt euch, zu sterben wie die Märtyrer.“ Es war die exzentrische Ansicht der Donatisten, dass Verfolgungen als solche schon überhaupt eine Kirche, die verfolgt werde, als die wahre charakterisiren. Aber nicht Verfolgung überhaupt erleiden, äussert sich Augustin, adle eine Kirche, sondern, wie die h. Schrift stets hinzusetze, Verfolgung „um der Gerechtigkeit willen.“ Nicht jede Strafe sei ein Märtyrthum. Es komme immer und überall auf die Ursache an, um deren willen man leide: „drei Kreuze stunden auf Einem Hügel; an einem hing ein Räuber, der erlöst werden sollte, am andern ein Räuber, der verdammt werden sollte, in der Mitte Christus, der den einen befreien, den andern verdammen sollte; was ist ähnlicher als jene Kreuze, was unähnlicher, als die dran hängen? Darum unterscheidet. Zuweilen ist, wer Verfolgung erleidet, ungerecht, wie, wer sie zufügt, gerecht....“ Wie gesagt, diess ist treffend, und es ist das treffendste Beispiel, womit er gleich exemplirt hat. Sein Schluss ist: „Nicht Strafe leiden macht sichere Gerechtigkeit, sondern Gerechtigkeit macht glorreiches Märtyrthum.“ Er will aber auch den Satz widerlegen, dass die Kirche, die verfolge, nicht die wahre sein könne,

und geht davon aus, dass hiebei Alles auf den Zweck der Verfolgung ankomme. Es fehlten freilich hiefür Beispiele im N. T. Augustin findet diess jedoch natürlich. Denn noch sei damals die Verheissung nicht erfüllt gewesen, „dass die Könige dem Herrn in Furcht dienen sollten." In Ermangelung zutreffender neutestamentlicher exemplirt er dann mit Anführungen aus dem A. Testamente, mit Psalmen, in denen gebetet werde, dass Gott die gottlosen Gegner vernichten möge, mit Sarah, welche die Hagar verstossen, als welche beide ja nach dem Apostel Paulus Vorbilder der freien und unfreien Kirche seien u. s. w. Wie er diess thut und was hierüber zu sagen, davon später. —

Wir wenden uns nun zu seinem eigenen Standpunkt. Es ist derselbe, wie wir bereits sahen, das Extrem des donatistischen. Haben die Donatisten Kirche und Staat abstrakt auseinander gehalten, so hat Augustin beide so mit einander vermischt, dass Staatsgewalt und Gewissensfreiheit in einen schwer zu lösenden Widerspruch mit einander kommen. Es hat nämlich der christliche Staat die Pflicht, die Kirche gegen Angriffe von aussen und gegen jedwede Beeinträchtigung ihrer Rechte zu schützen, so zwar, dass diese frei existiren und frei ihre Rechte ausüben kann. Und wie er die Kirche zu schützen hat, so hat er den die Kirche angreifenden Theil zurückzuweisen und unschädlich zu machen in seinen Angriffen. Es ist aber, diess ist das Weitere, der die Kirche angreifende Theil nicht etwa nur in seinen Angriffen zurückzuweisen, so dass er dann doch innerhalb seiner Schranken frei existiren könnte, sondern er ist, auch wenn er nicht angreift, vielmehr, sofern er überhaupt ausserhalb der Kirche ist, von Staatswegen nicht blos nicht anzuerkennen, sondern auch nicht einmal zu dulden. Mit andern Worten, er ist zu zwingen zum Eintritt in die Kirche, und zwar auf doppelte Weise, negativ und positiv: negativ dadurch, dass der Staat ihm alle Mittel einer selbständigen, äusserlichen Existenz von Staatswegen abschneidet; positiv, sofern der Staat zu strafen hat den, der in seiner ausserkirchlichen

Existenz verharren sollte. Und wie der christliche Staat hiezu Recht und Pflicht hat, so hat die Kirche, diess vom Staat zu verlangen, ebenfalls nicht blos das Recht, sondern auch die Pflicht. — Diess ist, zusammengefasst im Wesentlichen, Augustin's Standpunkt in dieser Frage. Hören wir nun, wie er diesen seinen Standpunkt rechtfertigt.

Vorerst begründet er seine Ansicht durch den Begriff des Staats als eines nun christlichen. Seit die Staatsgewalt christlich, könne und dürfe sie sich nicht gleichgültig zu den Interessen der Kirche verhalten; es müsse die abstrakte Scheidung fallen. „Die Könige, heisst es im Psalm, sollen dem Herrn in Furcht dienen. Wie dienen sie ihm nun, wenn sie nicht das, was gegen das Gebot Gottes geschieht, mit religiösem und gewissenhaftem Ernst verbieten und bestrafen? Denn anders dient Gott, wer einfacher Mensch ist, anders, wer auch König. Als Mensch dient man ihm durch treues Leben, als König noch dadurch, dass man das Gerechte befiehlt, das Gegentheil verhindert. So hat Ezechias gedient, als er Hainen- und Götzentempel und jene Altäre, die gegen den Befehl des Herrn errichtet waren, zerstörte; so hat Josias gedient in ähnlichem Thun; so hat gedient der König der Niniviten, als er die ganze Stadt aufforderte, den Herrn zu sühnen; so hat Darius gedient, als er das Götzenbild zum Zerbrechen in die Hand Daniels gab und dessen Feinde den Löwen vorwarf; so hat Nebucadnezar gedient, als er alle Unterthanen seines Reiches durch schreckliche Gesetze an der Blasphemie des lebendigen Gottes verhinderte. Darin dienen also die Könige als Könige dem Herrn, dass sie das thun zu seinem Dienste, was zu thun sie nur als Könige im Stande sind. Als daher die Könige dem Herrn noch nicht dienten zu den Zeiten der Apostel, sondern noch tobten wider den Herrn und seinen Gesalbten, so konnte allerdings damals die Gottlosigkeit durch die Gesetze noch nicht gedämmt, sondern vielmehr nur ausgeübt werden. Denn so war der Gang der Zeit und der Weltentwickelung, und so lautete auch die Verheissung, dass die Juden die Prediger Christi

tödteten und glaubten, sie thuen noch Gott einen Dienst daran, und die Heiden wider die Christen wütheten, aber alle besiegt werden sollten durch die Geduld der Märtyrer. Darnach aber, als anfing auch jene Schrift erfüllt zu werden: „„„alle Könige werden ihn anbeten, alle Heiden ihm dienen,“““ wer, — wenn er annoch vernünftig ist, wollte nun den Königen sagen: wollet euch gar nicht kümmern in eurem Reich, von wem gehalten oder bekämpft werde die Kirche e u r e s Herrn! euch geht es nichts an, wer in eurem Reiche r e l i g i ö s oder gotteslästerlich sein will; wie, sagen wir, dürfte man solches den Königen anmuthen, zu denen man ja auch nicht sagen darf: es geht euch nichts an, wer in eurem Reiche sittlich oder sittenlos leben will.“ In dieser Art begründet Augustin seine Theorie.

Diese Pflichten der christlichen Staatsgewalt steigern sich aber noch und treten noch entschiedener hervor nach Augustin, wenn die Kirche überhaupt in ihrer Existenz, in ihren Rechten bedroht und a n g e g r i f f e n wird. Er weist dabei hin auf die Gewaltthätigkeiten der Donatisten, „gegen deren Hinterlist und offene Angriffe kaum eine katholische Kirche in Ruhe sein konnte, und kaum seiner Wege sicher war, wer gegen ihren Fanatismus den katholischen Frieden predigte und ihren Wahnsinn durch die klare Wahrheit widerlegte. Da blieb nur die Alternative: entweder die Wahrheit zu verschweigen, oder ihre Wuth zu ertragen. Wenn aber die Wahrheit verschwiegen wurde, so wurde nicht blos Niemand durch solches Stillschweigen von seinem Irrwahn befreit, sondern Viele gingen auch durch die Verführung der Fanatiker verloren. Wenn dann durch die Verkündung der Wahrheit ihre Wuth gereizt wurde, so hielt, wenn auch Einige errettet und die Unserigen gestärkt wurden, doch die Furcht viele Schwache und Unentschlossene ab, der Wahrheit zu folgen.“ Diesen letzteren Grund macht Augustin noch besonders geltend. Viele, sagt er, die gerne zur katholischen Kirche übergegangen wären, liessen sich einschüchtern durch die Drohungen und die Wuth der Donatisten. „Liessen sie nur ein Wörtlein fallen für die katholische Kirche, so mussten sie befürchten,

dass ihnen ihr Haus von Grund aus zerstört und sie selbst schwer misshandelt wurden. Da nun die Kirche in solcher Noth sich befand — wer da noch glauben kann, es wäre vielmehr Alles zu ertragen gewesen, als Gottes Hülfe durch das Mittel der christlichen Staatsgewalt zu verlangen, der bedenkt wenig, dass von solcher Nachlässigkeit man keine gute Rechenschaft hätte geben können.“ Wenn je, meint Augustin, so hatte hier der Staat seine Pflicht, den Schrecken der weltlichen Obrigkeit anzuwenden, „sei es nun, damit die wilden Eiferer gebessert würden, oder, wenn sie sich nur so stellten, gebessert zu sein, doch wenigstens der Gebesserten schonten, von denen sie früher gefürchtet wurden.“

Es geht, wie klar, Augustin bei dieser Begründung wesentlich aus vom Begriffe des Staates als eines christlichen. Als solche hat die Staatsgewalt das Recht wie die Pflicht, staatlich einzuschreiten gegen die Ausserkirchlichen. Verstehen wir aber wohl, nicht die Obrigkeit als solche, nicht die Obrigkeit schlechthin hat nach Augustin das Recht auch über die Gewissen; es widerstreitet diess seinem Freiheitsgefühl wie seiner Religiosität gleich sehr. Vielmehr, wenn er in diesem Sinne spricht, so spricht er nur von der Obrigkeit, sofern sie christliche Obrigkeit ist, im Dienste der wahren Kirche steht; darum darf sie auch nicht zwingen, zu was ihr beliebt, sondern nur zu dem Guten, Wahren, Göttlichen, Geoffenbarten. (Hierüber noch Mehres unten.)

Augustin, wie immer und überall, sieht sich nun auch nach Belegen um aus der h. Schrift für diese seine Theorie. Wir kennen diese Belege bereits. Im A. Testamente hat's ihm nicht gefehlt und konnte es ihm nicht fehlen. Er zählt gegenüber den Gegenbeispielen der Donatisten eine lange Reihe auf, alle aus dem A. Testamente, wodurch er beweisen will, wie heilsam für die Religion es gewesen, wenn sich die Könige ihrer annahmen. Dass im N. T. nichts in dieser Art zu finden (s. oben), darüber beruhigt und verständigt er sich und seine Leser durch die Hinweisung, dass bei der heidnischen oder jüdischen Staatsgewalt damaliger

Zeit keine Möglichkeit hiefür vorhanden gewesen. Uebrigens findet er in dem Gleichnisse vom Gastmahle eine Stelle, die ihm eine Handhabe ist. Da heisst es: „nöthige sie, hereinkommen;" es bedeutet diess Nöthigen freilich nur (nach dem griechischen Sprachgebrauch des Wortes) ein dringendes Einladen; Augustin aber, der nun einmal in dieser Richtung geht und denkt und des Griechischen nicht sehr kundig ist, premirt es so stark als möglich und findet auf diese Art in demselben eine Rechtfertigung seiner Theorie.

Was bisher von der Vermischung des Kirchlichen und Politischen vorgebracht wurde, geht Alles vom Standpunkte des Staates aus als eines christlichen. Augustin aber deduzirt, wenn auch kürzer, seine Theorie eben so sehr vom Standpunkte der Kirche in ihrem Verhältnisse zum Staate. Nicht umsonst, meint er, sei der Zusammenhang der christlichen Kirche mit der nun christlich gewordenen Staatsgewalt. Würde die Kirche ihn nicht nützen, so würde sie diesen göttlich gewollten und geordneten und zu seiner Zeit eingetretenen Zusammenhang eigenmächtig auflösen und dadurch „die Macht, die sie durch die Religiosität und den Glauben der Könige nach göttlichem Amte erhalten," verscherzen. Wenn sie es nicht thäte, darüber wäre sie eher und mit vollem Rechte anzuklagen, als dass sie es nun thut. „Sie hat Hülfe begehrt vom christlichen Kaiser, nicht sowohl um sich zu rächen, als um sich zu schützen. Hätte sie das nicht gethan, so wäre nicht ihre Geduld zu loben, vielmehr ihre Nachlässigkeit mit Recht zu tadeln gewesen. Denn auch der Apostel Paulus sorgte nicht für sein flüchtiges Leben, sondern für die Kirche Gottes, als er gegen die, die ihn zu tödten sich verschworen, dem Tribun ihre Absicht kund werden liess. Und nicht im mindesten trug er Bedenken, die römischen Gesetze anzurufen und als römischen Bürger sich anzukünden, als man ihn geisseln lassen wollte. Eben so verlangte er, um nicht den Juden, die nach seinem Leben dürsteten, ausgeliefert zu werden, die Hülfe des Kaisers, und zwar des römischen Kaisers, und nicht eines christlichen. Womit er hinlänglich zeigt, was später die Spender der Sakramente

Christi thun sollten, wenn sie in Zeiten, da die Kirche in Noth, christliche Kaiser fänden.“ Nicht meint es Augustin so, als ob die Kirche alsbald den Staat zu Hülfe rufen sollte. Auch ihre Waffen und die ihren vorerst oder doch immer zugleich sollen angewendet werden; dabei hoffe sie aber nicht auf weltliche Mittel, wie die Donatisten sagen. Dann aber, wenn diese ihre Mittel nicht verfangen, dann soll sie sich erinnern, dass ein christlicher Staat ihr zur Seite steht. „Erst liess der Herr zu seiner grossen Mahlzeit die Gäste einladen, später erst nöthigen.“

In dieser Art sucht unser Kirchenvater vom Standpunkt des Staats und der Kirche aus seine Theorie, die auf Vermischung beider geht, zu rechtfertigen. Da kömmt nun aber noch ein drittes Moment in die Frage: die Freiheit des Gewissens, das Recht des Individuums. Erkennt Augustin dieses nicht an? Oder wenn — wie weiss er seine Theorie mit dieser Freiheit, diesem Rechte zu vereinbaren, wie sie diesem gegenüber zu rechtfertigen? Er macht vorerst auf den Zweck aufmerksam, den die Anwendung der christlichen Staatsgewalt hiebei im Auge hat. Es ist ein Zweck auf's Gute und Wahre gegen die Sünde, die Lüge, auf die Einheit der Kirche. Wie gesagt, Zwang überhaupt in Glaubenssachen will er nicht, nur Zwang zum Guten. Es geschieht zum Wohle derer, die gezwungen werden, und zwar zu ihrem ewigen Heile; es ist ihnen selbst zum Segen, wenn sie es auch momentan nicht einsehen. „Nicht darauf soll man sehen, dass sie, sondern wozu sie gezwungen, wovon sie abgerufen werden.“ Das macht den weitgreifenden Unterschied. Das rechtfertigt allein, aber rechtfertigt auch zur Genüge. „Vom Bösen und Unerlaubten abhalten, das ist keine Verfolgung, das ist Besserung, Berathung; vom Guten und Erlaubten aber, das ist Verfolgung, ist Unterdrückung.... Wenn die Guten und die Bösen dasselbe thun und dasselbe leiden, so liegt ihr Unterschied nicht in ihrem Thun und Leiden, sondern in Grund und Ursache desselben. Pharao wollte das Volk Gottes mit harten Arbeiten mürbe machen, Moses hat dasselbe Volk, als es

unrecht that, mit schwerer Züchtigung heimgesucht; beide thaten Aehnliches, haben aber nicht in gleicher Art Nutzen schaffen wollen, jener von Herrschsucht angetrieben, dieser von treuer Liebe entflammt. Isabel tödtete die Propheten, Elias tödtete die Pseudopropheten, und doch — welch' ein Unterschied in beiden, in denen, die tödteten, wie in denen, die litten! Oder gehört es nicht zur treuen Hirtensorge, auch jene Schafe, die von der Heerde abgeirrt sind und anderen in Besitz gefallen, aufzusuchen und sie zum Schafstall des Herrn selbst mit Schlägen, so sie nicht gutwillig wollten, wieder zurückzubringen?" „Ja, so wenig ist's eine Verfolgung, sagt Augustin mit Bezug auf die Donatisten, dass wir, wofern wir nicht thäten, was dazu diente, sie zu schrecken und zu bessern, wir in der That ihnen Böses mit Bösem vergälten. Wenn Jemand z. B. seinen Feind, der im hitzigen Fieber tobt, in einen Abgrund würde laufen sehen, würde er dann nicht vielmehr Böses mit Bösem vergelten, wenn er ihn so laufen, als wenn er ihn ergreifen und binden liesse? Und doch wird er ihm dann überaus beschwerlich und widerlich vorkommen, wo er ihm gerade am nützlichsten und barmherzigsten sich erzeigt. Aber nach vollkommen hergestellter Gesundheit wird er ihm um so reichlicheren Dank sagen, je weniger Schonung er von ihm gehabt zu haben finden wird."

Also auf den Zweck, ewiges Heil zu schaffen, ewiges Verderben abzuwenden, stützt sich Augustin. Da darf man wohl, meint er, um ewig zu retten, zeitlich züchtigen. Hiebei kommt sein Begriff von der Kirche immer in's Spiel. Ihm gilt sie ja die einzige Spenderin und Mittlerin aller Gnaden, und ausser ihr ist kein Heil. —

Diesen guten Zweck vorausgesetzt glaubt Augustin seine Theorie, unbeschadet der (vernünftigen, realen, nicht eingebildeten) Rechte des Individuums, dann aber noch ganz besonders mit Rücksicht auf die Natur des Menschen, wie sie nun einmal ist, in ihrer Nothwendigkeit rechtfertigen zu können. Und diess ist noch

ein weiterer Punkt. Er untersucht desshalb die Freiheit. Sie ist ihm nun keine unbedingte, unbeschränkte. Sie hat ihre ewigen, positiven Grenzen, wie im sittlichen so im religiösen Gebiete. „Oder warum, wenn doch von oben her dem Menschen der freie Wille gegeben ist, wird durch's Gesetz der Ehebruch bestraft? und wenn diess, warum soll die Entheiligung des Göttlichen erlaubt sein? Oder ist es etwas Unbedeutenderes, wenn die Seele Gott ihre Treue nicht hält, als wenn ein Weib ihrem Manne ungetreu wird?" Ferner: die Freiheit überhaupt ist nicht mehr die ursprüngliche, gottgesetzte, sondern Willkühr, Verderbniss ihres wahren Wesens; der Mensch ist krank: zwingt man somit den Menschen zum Guten, so raubt man ihm nicht die Freiheit, sondern, im Grunde gesprochen, verhilft man ihm erst wahrhaft zu ihrem Besitz. Der Mensch, wie seine Natur nun einmal ist, ist so beschaffen, dass er zum Guten so oft, ja meist, muss gezwungen werden, oder, deutlicher gesprochen, dass er oft muss gezüchtigt werden, ehe er das Gute sucht und will. Es fällt Augustin nicht ein, in Abrede zu stellen, dass es besser wäre, wenn alle Menschen von selbst zur wahren Gottesverehrung kämen, als dass sie durch Furcht vor Strafe oder Schmerz erst dazu genöthigt würden. Aber darum „sind um der Besseren willen die Schlechteren nicht ausser Acht zu lassen." Vielmehr ist eben vom Standpunkt der Natur solcher Menschen das weltliche Auftreten begründet. Schon an sich überhaupt ist ein derartiges Auftreten folgenreich für Jeden. „Denn wenn der Schrecken der weltlichen Gewalt die Wahrheit verfolgt, so ist das für die tapferen Gerechten eine glorreiche Bewährung, den Schwachen eine gefährliche Versuchung; wenn sie aber die Wahrheit verkündigt, so ist das für die Schwankenden eine nützliche Mahnung, für die, die keine Vernunft annehmen wollen, eine gerechte Heimsuchung." Im Besondern aber hat das seine Frucht in Bezug auf die, die ausserhalb der Kirche sind, aber nicht zu den Verstockten gehören. „Wie Viele werden durch die Macht der Gewohnheit, oder durch die Furcht vor ihrer nächsten Umgebung,

oder durch Trägheit von der Sache der Wahrheit zurückgehalten!“ Da ist nun der Schrecken der weltlichen Gewalt, der diese alten Bande brechen soll. Er ist die „bittere, aber heilsame Medizin.“ Vom Standpunkte solcher Naturen ist es daher nicht blos erlaubt, sondern auch Pflicht, zu züchtigen, und wer den Menschen recht liebt, eben der anerkennt diese Zucht. „Nicht jeder, der schont, ist ein Freund, noch jeder, der schlägt, ein Feind. Besser sind die Wunden vom Freunde, als die freiwilligen Küsse des Feindes. Besser ist's, mit Strenge lieben, als mit Milde täuschen.“

Diese Zucht findet Statt im gewöhnlichen bürgerlichen Leben, in dem Verhältniss von Vater und Sohn, von Gatte und Gattin, von Herrn und Knecht, von Gutsbesitzer und Pächter, von Soldat und Führer. Gott selbst geht uns hierin vor. „Wer kann mehr lieben als Er? Und doch lehrt er uns nicht blos auf sanfte Weise, sondern schreckt uns auch stets in heilsamer Art. Mit sanften Mitteln, dadurch er tröstet, verbindet er auch zuweilen angreifende Arzenei der Heimsuchung, übt durch Hungersnoth selbst die frommen und gottseligen Patriarchen, drängt das starrköpfige Volk durch schwere Strafen und nimmt auch von dem Apostel nicht den Stachel im Fleische, um die Tugend in der Schwachheit zu vollenden.“ Augustin verweist auf Saulus, nachmals Paulus genannt. „An ihm, sagt er, erkennt den Christus, wie er erst nöthigt und dann belehrt, erst schlägt und dann tröstet. Und wunderbar ist, wie der durch körperliche Strafe zum Evangelium Gezwungene mehr als alle Anderen, die nur durch's Wort berufen wurden, am Evangelium arbeitete, und wie, den die grössere Furcht zur Liebe trieb, eben dessen völlige Liebe alle Furcht austrieb.“

Angesehen also, was damit erreicht werden soll, was dagegen auf dem Spiele steht: ewiger Segen oder Fluch; angesehen ferner die Natur des Menschen, in der die Züchtigung als ein nothwendiges Moment zur Besserung gesetzt ist, findet Augustin seine Theorie ganz in der Ordnung;

das Gegentheil hievon dünkt ihn „eine falsche, eine grausame Toleranz.“

Dieses System des Schreckens, des Zwangs, oder wie man es nennen will, hat aber seinen wahrhaften Sitz nur in der geordneten Staatsgewalt und in den Gesetzen, nach denen es auszuüben ist. Alles Tumultarische, oder was nur in der Leidenschaft oder von Einzelnen, wenn vielleicht auch in gutem Eifer, ausgeht, missbilligt Augustin; er will keine Volksjustiz, wie sie die Donatisten ausübten; er will den Schrecken innert gesetzlicher Schranken und Befugnissen, Rechten und Pflichten, er will ihn geordnet, legitimirt und organisirt. „Eurer Circumcellionen unordentliches Toben und vermessenes Wüthen, schreibt er den Donatisten, tadeln wir mit Recht, gesetzt auch, sie verfahren gewaltthätig mit Einigen der schlechtesten Art, die es nach dieser Beziehung verdienten. Gleichwohl tadeln wir sie. Denn Unerlaubtes auf unerlaubte Weise rächen und von Unerlaubtem auf unerlaubte Art abschrecken, ist nicht einmal gut. Scheusslich aber wird's, wenn es gar Unschuldige trifft. Dass ihr aber die Wuth der Maximinianisten durch öffentliche Gesetze und Hülfe der Obrigkeit dämmen zu müssen meintet, das tadeln wir nicht an und für sich, sondern sofern ihr das thut, was ihr doch selbst an Andern tadelt, und sofern ihr an Jenen verfolgt habt, was ihr doch selbst gethan (durch ihr Schisma), ja noch leichtsinniger als jene.“

Die Art und Weise in der Ausübung des Systems, die Grenzen und Schranken liegen nun in der Begründung des Systems selbst. Es soll nämlich einem guten Zwecke dienen; es soll bessern, nicht verstocken; es soll die Interessen der Kirche fördern; — in diesem Allem liegt die Art und das Maass der Ausübung der Strenge. Darum sind, sagt Augustin, „auch diejenigen tadelnswürdig, wenn ihr Maass der Strafe, das sie auferlegen, das Maass der Sünde überschreitet.“ Darum soll man in der Strafe „darauf vor Allem Rücksicht nehmen, dass, die gezüchtigt werden, vielmehr darin eine Mahnung erkennen, von

ihrem Irrthum abzustehen, als eine Strafe für ihr Verbrechen.“ Darum soll man endlich mit dem Zwang auch stets Belehrung verbinden (sei es nun, dass, wie Augustin einmal sagt, der Zwang der Belehrung, oder, wie er ein andermal sagt, die Belehrung dem Zwang vorangehe), damit nicht die geistigen Rechte des Individuums verkürzt werden, und Staat wie Kirche in ihrem gemeinsamen Werke gleichmässig zu ihrem Rechte kommen. Würde man nur schrecken, nicht aber auch belehren, so würde die Gewalt ungerecht scheinen. Hinwiederum, würde man nur belehren, nicht aber schrecken, so würden viele durch die alten Gewohnheiten Verhärtete kaum nur dazu gebracht werden können, den Weg des Heils einzuschlagen.... Darum sollen Alle arbeiten — die es können, durch Reden katholischer Prediger, und die es können, durch Gesetze katholischer Fürsten; und Alle sollen so, theils wiefern sie den göttlichen Ermahnungen, theils den kaiserlichen Gesetzen gehorchen, zum Heil herzu- und vom Verderben abgerufen werden.... Vielen, wie wir aus Erfahrung das wissen, hat es genützt, vorerst durch Furcht oder Schmerz gezwungen zu werden, damit sie nachher konnten belehrt werden, oder auch im Leben ausüben, was sie schon in Worten gelernt hatten.“

Das letzte Bedenken, die letzte Frage geht nun freilich auf den Erfolg eines solchen Systems, auf seine religiöse Frucht, seinen Segen. Wie lässt sich nun eine solche Theorie mit der Religion überhaupt vereinbaren und mit dem rechten innerlichen Glauben? Dieser lässt sich ja nicht aufzwingen; er ist ein Produkt der innersten Freiheit; ein anderer Glaube aber als ein innerlicher ist nichts werth, weder vor Gott noch für den Menschen; oder was soll ein leeres äusserliches, am Ende erheucheltes Bekenntniss? Das sind freilich noch ganz gewichtige Einwürfe, die schon die Donatisten machten; wir können nicht sagen, dass sie Augustin nicht gekannt hätte. Er hat sie gesucht zu lösen, um auch nach dieser Seite hin sein System zu rechtfertigen. Vorerst meint er, sei die Strafe, nicht um zum Glauben zu zwingen, sondern um den Unglauben zu strafen;

nicht um zum Gutdenken hinzutreiben, sondern um vom Schlechthandeln abzuhalten. „Die Furcht vor Strafe, wenn man auch noch keine Liebe zum Guten hat, verschliesst doch wenigstens die böse Lust in das Verschliess des Gedankens.“ Was dann den Glauben selbst anbelangt, so begnügt er sich allerdings mit keinem nur äusserlichen Bekenntnisse. Er kann es nicht und will es nicht. Den Schrecken der Staatsgewalt und den freien Glauben sucht er nun in der Weise zu vermitteln, nicht dass der Zwang den Glauben schaffe, was unmöglich, sondern so, dass die Furcht vor den Strafen nur die Hindernisse — Leidenschaften, Vorurtheile, Trägheit, Furcht vor den Mitirrenden u. s. w. — wegräumen soll. Wenn dergestalt die Hindernisse weggeräumt sind, die dem Eintritte in die Kirche in dem Weg standen und der Mensch angetrieben wird, sich der Wahrheit zuzuwenden, muss die innerliche Zustimmung von selbst kommen. Augustin hat dieses Zutrauen einerseits zu der Macht der Wahrheit, wie sie in der Kirche ist, und anderseits zu der geistigen Empfänglichkeit und dem Bedürfniss jedes, wenn nicht ganz verstockten Menschen. Nur die Hindernisse des Willens sollen also weggeräumt, der Mensch nur zum Wollen gebracht werden, und dazu sei das System der Zucht und Strafe; die freie Ueberzeugung folge dann von selbst durch die Macht der Wahrheit der katholischen Kirche. Wer aber nicht einmal wolle zur Wahrheit sich wenden, der werde mit Recht bestraft. „Nicht so meine ich's, dass Einer wider seinen Willen gut sein könnte: aber dadurch, dass er fürchtet, was er nicht ertragen will, lässt er entweder die bisherige Leidenschaftlichkeit, die ihn an der Erforschung der Wahrheit hinderte, fahren, oder er wird dazu gebracht, die Wahrheit, die er bisher aus was immer für Gründen nicht kannte, kennen zu lernen, so dass er aus Furcht entweder das Falsche nun abstösst, an dem er hing, oder das Wahre sucht, das er noch nicht kannte, oder nun mit seinem Willen festhält, was er bis jetzt nicht wollte.“ Es hebt also das Abschreckungs- oder Zwangssystem die Freiheit nicht auf, sondern befördert ihr Thun.

Die Donatisten stellten nun freilich die Alternative: entweder Zwang oder Freiheit. Beides lasse sich nicht vereinigen. Es kann Niemand zum Sohne kommen, es ziehe ihn denn der Vater, heisse es. Darin liege aber die Freiheit. Gut, sagt Augustin. Wie kann nun aber der Vater ziehen, wenn er es doch in Jedes freien Willen gelegt hat? Und doch ist beides wahr. Wie nun diess möglich ist, dass, welche frei sind, doch der Vater zieht zum Sohne, so ist auch möglich, dass die Strenge der Gesetze die Einheit des Willens nicht aufhebt. Was nämlich der Mensch Hartes erduldet, soll ihn mahnen, über den Grund seiner Leiden nachzudenken, wenn für die Gerechtigkeit, dass er sich glücklich preise, wenn für die Ungerechtigkeit, dass er sich bekehre."

In dieser Art rechtfertigt Augustin sein Zwangssystem. Vor Allem aber — und diess ist das Letzte — beruft er sich auf die herrlichen Erfolge desselben, die alle Erwartungen übertrafen. In diesen, meint er, liegt die beste Rechtfertigung. Diese sind es, die ihn selbst, sagt er, dem System befreundet haben. „Denn solchen Segen hat es gebracht, dass nun Viele, die ehemals Donatisten, sagen: wir hatten schon längst den Entschluss, umzukehren; Gott sei Dank, der uns nun Gelegenheit gab zur Ausführung, und unserer zögernden Unentschiedenheit ein Ende machte. Wieder Andere sagen: wir wussten, dass das das Wahre sei, aber wissen selbst nicht, was für eine Gewohnheit uns fest hielt; Gott sei Dank, der diese Fesseln gebrochen. Wieder Andere sagen: wir wussten nicht, dass das die Wahrheit sei, wollten sie aber auch nicht kennen lernen, aber die Furcht hat uns nun dazu gebracht; Gott sei Dank, der unsere Gleichgültigkeit durch den Stachel des Schreckens erschüttert hat, dass wir nun wenigstens mit einer gewissen Bekümmerniss suchten, was wir sonst in unserer vermeintlichen Sicherheit zu kennen nie gestrebt hatten. Noch Andere sagen: Falsche Gründe hielten uns von der rechtgläubigen Kirche zurück, von denen wir nie erfahren hätten, dass sie falsch sind, wenn wir nicht in die Gemeinschaft der Kirche gekommen wären, wären aber nie in

diese Gemeinschaft gekommen, wenn wir nicht dazu genöthigt worden wären; Gott sei Dank, der uns zur Erkenntniss dieser Lügen geführt hat. Einige endlich sagen: wir meinten, es sei ganz gleichgültig, wo wir am Glauben Christi hielten; aber Gott sei Dank, der uns aus der Zerstreuung gesammelt und gezeigt hat, wie das allein Gott gefalle, wenn er in der Einigkeit verehrt werde." „Ja, sagt Augustin an einer andern Stelle, nicht diesen oder jenen nur, viele Städte sehen wir, die, früher donatistisch, nun katholisch geworden sind und heftig die diabolische Spaltung verabscheuen und innig die Einheit lieben." So, ruft unser Vater aus, wäre es nicht gekommen, „wenn die Gesetze der Staatsgewalt, die Euch so missfallen, ihnen nicht die äussere Veranlassung geworden wären." Selbst aus den Circumcellionen seien Viele bekehrt worden. Das glänzendste Beispiel ist ihm aber seine eigene Stadt Hippo, „die, früher beinahe ganz donatistisch, nun in Folge der kaiserlichen Gesetze eben so eifrig rechtgläubig geworden ist." Und so noch Viele! — Freilich auch Viele, sagten hinwiederum die Gegner, seien in Folge der kaiserlichen Gesetze verstört, verbittert, verwildert worden, ja recht eigentlich an ihnen zu Grunde gegangen. Mag sein, meint Augustin, „aber noch weit Mehrere wurden gerettet. Sollte desswegen die Medizin zu vernachlässigen sein, weil die Krankheit Einiger unheilbar ist? Ihr fasset nur die in's Auge, die so hart sind, dass keine Zucht bei ihnen anschlägt. Ihr müsst aber auch die Vielen betrachten, über deren Rettung wir uns freuen.... Wenn sich Viele selbst tödten wollten, damit nur diejenigen, die befreit werden sollten, nicht befreit würden, und um so die Frömmigkeit der Befreienden einzuschüchtern, so dass nämlich aus Furcht, es möchten einige Verlorene zu Grunde gehen, dem Verderben auch die nicht entrissen würden, die entweder nicht zu Grunde gehen wollten, oder in Schrecken gesetzt (durch die weltlichen Gesetze) nicht zu Grunde gehen konnten, — was thut hier die christliche Liebe, zumal, wenn derer, die mit ihrem wüthenden Selbstmorde drohen, nur sehr Wenige sind im Verhältniss zu dem zu befreienden

Volk? Wird sie, indem sie für die Rasenden das irdische Feuer, in das sie sich stürzen, fürchtet, die Masse dem ewigen Feuer überlassen oder vielmehr nicht erhalten, wen sie kann, wenn auch durch eigene Schuld die zu Grunde gehen, die sie nicht erhalten kann? Dass nämlich Alle leben, das wünscht sie innig; aber dass nicht Alle zu Grunde gehen, daran arbeitet sie noch mehr.... Aber so machen es die Gegner. Was sie uns anthun, davon schreiben sie sich keine Schuld zu; was sie aber sich selbst thun, davon schreiben sie uns die Schuld zu. Und doch, wer von uns wollte, dass Einer von ihnen verloren gehe ja auch nur Etwas verlöre? Konnte aber das Haus Israel anders nicht Frieden haben, als dass Absalom im Kriege, den er gegen den Vater anstiftete, zu Grunde ging, obwohl der Vater gar sehr den Seinen befohlen, dafür zu sorgen, dass dem Sohne ja kein Leid widerführe, damit die väterliche Liebe dem Reuenden verzeihen könne, — was blieb da ihm übrig, als den Verlorenen zu beweinen und mit dem errungenen Frieden seines Reiches sich über seinen traurigen Verlust zu trösten?" Die Anwendung hievon macht Augustin auf die Kirche. Er geht aber noch weiter. „Angenommen, in einem einstürzenden Hause wären sehr Viele, und nur Einer könnte daraus errettet werden, und während man dessen Rettung besorgte, würden die Uebrigen sich selbst um's Leben bringen, sollten wir nicht unsern Schmerz um die Andern durch die Rettung des Einen trösten können? Wohl! Nicht aber dürften wir, damit nicht die Andern sich selbst umbrächten, zugeben, dass Alle zu Grunde gingen, ohne dass auch nur Einer gerettet würde."

Bis hieher haben wir Augustin sprechen lassen. Wir haben alle seine Gründe, wenigstens seine Hauptgründe, einlässlich in seinem Geiste, meist mit seinen Worten angeführt. Denn, dass wir es nur sagen, diese Theorie Augustin's hatte nicht nur momentane Bedeutung den Donatisten gegenüber, obwohl sie auch diesen gegenüber mächtig genug war; sie hat eine Bedeutung erlangt auf die ganze folgende Zeit, durch das ganze Mit-

telalter hindurch bis auf die neuere. Augustin hat, was in der Zeit lag, mit seinem Scharfsinn zusammengefasst, in ein System gebracht und mit seinem christlichen Geiste — soweit ein christlicher Geist sich damit vereinigen lässt — durchhaucht. Wer nun später in dieser selben Richtung ging, ist, wenn auch nicht geradezu von ihm ausgegangen (denn eine solche Richtung liegt einestheils wie in der menschlichen Natur so im Begriff des Verhältnisses von Staat und Kirche, einseitig gefasst), — doch auf seine Auktorität zurückgegangen, um mit derselben in geistlicher und christlicher Beziehung sich zu stützen. Noch mehr: es ist diese Theorie, wie sie Augustin, wir sagen, nicht erfunden, aber doch in ein System gebracht hat, die eine Seite des Verhältnisses von Kirche und Staat; und diese Seite, die Vermischung beider, wie sie theilweise im heidnischen Alterthume vorlag, hat innerhalb des Christenthums in Augustin's Polemik gegen die Donatisten ihren historischen Durchbruch genommen und ist lange und zum Schaden der Kirche herrschend geblieben. Das sind die Gründe, warum wir Augustin in aller Breite haben sprechen lassen. Wenden wir uns nun zu ihrer Beurtheilung.

Es ist mit Augustin's Theorie fast wie mit derjenigen der Donatisten, die er bekämpft. Von der einfachsten, unmittelbarsten Wahrheit geht sie aus und steigert sich zu immer extremeren Parteibehauptungen. Es lässt sich nicht läugnen: es liegt in seinem Systeme eine tiefe Wahrheit; aber auf dem Parteistandpunkte, auf dem sie ausgesprochen wird, wird sie in ihren Konsequenzen immer einseitiger. Darum finden wir in ihr eben so viel Falsches als Wahres, aber auch eben so viel Wahres als Falsches.

Die Wahrheit an seiner Theorie ist, dass der christliche Staat, die Staatsgewalt u. s. w. sich nicht gleichgültig zur christlichen Kirche verhalten dürfe. Entweder ist die Staatsgewalt heidnisch, wie in den drei ersten Jahrhunderten, und dann steht sie der Kirche gegenüber, oder sie ist christlich, wie seit Konstantin, und dann muss sie in einem Zusammenhang mit der

Kirche stehen. Dass ein solcher Zusammenhang bestehen müsse, wiefern ja beide Einem Höheren dienen, wenn auch jede auf verschiedene Weise, das fühlt Augustin klar, lebendig, innig, und das ist das Grosse an seiner Theorie und das ewig Wahre in ihr und das bleibende, segensvolle Resultat für alle Zukunft. Eine beidseitige Indifferenz zu einander wäre ihm eine kalte, lieblose, leere Ansicht und könnte nur da Statt finden, wo weder Staat noch Kirche wahrhaft christlich sind, oder überhaupt nicht einmal sein wollen. Wie aber dieser Zusammenhang beschaffen sein solle, diess war das Weitere. Wenn nun Augustin verlangte, dass der Staat die Kirche schützen und den Angreifer zurückweisen solle, so halte er darin vollkommen Recht; wenn er klagt, wie die Circumcellionen Gewaltthätigkeiten ausüben, wie sie die Prediger der rechtgläubigen Kirche verfolgen, wie Viele aus Furcht vor Misshandlungen nicht haben zur Kirche übergehen dürfen, so waren diess alles Punkte, da der Staat einzuschreiten hatte. Es ist ein trauriges Gemälde, das Augustin von der Handlungsweise der Donatisten entwirft, und wir haben keinen Grund, an der Wahrheit desselben zu zweifeln. „Welcher Herr, ruft er aus, wurde nicht gezwungen, seinen Sklaven zu fürchten, wenn der in den Schutz der Donatisten sich flüchtete? Wer wagte es, dem, der Leids that, zu drohen? Wer durfte einen Schuldner treiben, wenn der Jener Hülfe begehrte? Durch Drohung von Geisseln und Brand und Tod wurden die Schuldtitel der schlechtesten Dienstboten, damit sie frei ausgingen, zerrissen, die den Gläubigern entwundenen Handschriften zurückgegeben. Wer harte Worte verachtete, wurde mit noch härteren Schlägen gezwungen, zu thun, was man ihm befahl. Die Häuser der Unschuldigen, wenn sie sie beleidigt hatten, wurden entweder dem Boden gleich gemacht oder verbrannt. Was half da die bürgerliche Obrigkeit? Welcher Beamte wagte, nur in ihrer Gegenwart zu athmen? Wer hätte gegen jene Etwas ausgeführt?" Gewiss, wenn irgendwo, so war hier der Staat in seinem völligen Rechte, einzuschreiten, und energisch einzuschreiten; und auch die Kirche in

ihrem völligen Rechte, nicht blos gegen solche rein bürgerliche Verbrechen (was allerdings aus sich schon der Staat hätte thun sollen), sondern auch gegen die Beeinträchtigung ihrer Rechte die Staatsmacht in Anspruch zu nehmen. Wenn aber Augustin noch weiter geht, wenn er verlangt, dass der Staat nicht blos die Kirche in ihren Rechten, sondern die Ausserkirchlichen überhaupt nicht staatlich existiren lassen solle, wenn er so die Freiheit des Glaubens und der Gewissen beeinträchtigt und wenn er diess vom Standpunkte des Staats, der Kirche, ja des Individuums selbst rechtfertigen will, so hat er Kirche und Staat auf eine Weise vermischt, wobei die Kirche an den Staat und der Staat an die Kirche sich verliert und beide in ihrer Reinheit und Wahrheit verloren gehen. Der Zusammenhang beider aber soll ein organischer sein. Es folgt weder aus dem Begriff des Staats als eines christlichen, dass er die Gewissen beeinträchtigen soll, so gewiss auch ist, dass er als Staat die Interessen der Kirche zu befördern hat, noch resultirt aus dem Begriff der Kirche, dass sie den Staat für Gewissenszwang in Anspruch nehmen soll, so gewiss auch ist, dass sie nicht blos das Recht, sondern auch die Pflicht hat, den Staat, so weit als Staat, in ihre Interessen zu ziehen. Wenn daher die Donatisten sagten: das Verbrechen dessen, der zum Morde verführe, sei noch grösser, als dessen, der selbst tödte; wenn sie die Kirche beschuldigten, dass sie die weltliche Gewalt zur Verfolgung Andersdenkender verführe, so passt das zwar nicht auf Augustin; doch hatten sie im Allgemeinen nicht Unrecht, wenn man bedenkt, wie die Kirche später wirklich so oft den Staat „mit dem Blute Unschuldiger bedeckt hat." Wenn nun Augustin seine Theorie rechtfertigen will durch den Zweck: nur zum Guten dürfe der Staat zwingen, so beruht diess wieder auf steten Voraussetzungen. Angenommen nämlich, der Staat habe das Recht und es lasse sich der Glauben erzwingen, wer bürgt für die Obrigkeit, für den Staat, dass sie immer zum Guten zwinge, und angenommen, sie habe die besten Intentionen, wo liegt die Garantie, nicht blos, dass sie das Gute wolle,

sondern dass das, was sie wolle, auch wahrhaft (objektive) das Gute sei; wo liegt die Garantie in einer weltlichen Obrigkeit, wo in einer geistlichen Behörde, wo in irgend einem, auch dem erleuchtetsten, Menschen bis zu dem Grade, dass er den andern dazu zu zwingen nicht blos das Recht, sondern auch die Pflicht hätte? Ist nicht Jeder, auch der Trefflichste, irrthumsfähig? und hat diess Augustin nicht selbst zu wiederholten Malen und in den stärksten Ausdrücken ausgesprochen? Es ist allerdings anerkennungswerth, dass Augustin der Obrigkeit nicht schlechthin dieses Recht einräumt. Sie darf nicht zwingen zu ihren beliebigen Ansichten; nur für das Göttliche, das wahrhaft Göttliche hat sie diese Macht. Augustin meint damit diesem Rechte eine sittliche Unterlage, eine objektive Berechtigung zu geben und dadurch eine Schranke zu setzen gegen alle weltliche Willkühr. Es zeugt zugleich dafür, dass er von der Göttlichkeit der Wahrheit, für deren Handhabung er die Obrigkeit in Anspruch nimmt, auf's lebendigste durchdrungen war: aber, fragen wir, welcher Andersdenkende kann nicht von seinem Glauben eben so lebendig überzeugt sein als die, wenn auch christlich gesinnte Obrigkeit? und — einmal den Satz angenommen — welche Obrigkeit kann nicht meinen, was sie wolle, sei das Gute, objektiv Göttliche? und meint es nicht jede, die treu ist? und doch meint es die eine so, und die andere so. Und wenn Augustin klagt, in Allem, was die fanatischen Circumcellionen gegen die katholische Kirche thun, meinen sie noch, sie thuen Gott einen Dienst damit, — hat er damit nicht zugleich die Gefahr ausgedrückt, die in seinem Satze liegt? Meinten's die Circumcellionen allein? Können's, ja müssen's nicht alle Obrigkeiten so meinen, wenn sein Satz wahr ist? Und dass nun eine Obrigkeit, was sie in Glaubenssachen für wahr und göttlich hält, dazu die Andersdenkenden zwingen dürfe, und dabei noch in der Ansicht stehe, es geschehe diesen zum ewigen Heil, zur Errettung aus dem ewigen Verderben, ist das nicht ein Gewebe aus lauter Subjektivität, mit allen Ansprüchen göttlicher Objektivität auftretend, ist das nicht im letzten

Grade Fanatismus? Hiebei nehmen wir noch das Beste an: nämlich die wirkliche lebendige Ueberzeugung der Obrigkeit. Wie oft kann sich aber, wie nun einmal der Mensch ist, hinter diese Berechtigung alle Leidenschaftlichkeit der Selbstsucht verbergen? wie oft, statt eines so lebendigen Glaubens, wie bei Augustin, — Bornirtheit, Hass, Neid und wie die Leidenschaften alle heissen! Oder wäre das nicht möglich? Wie dann? Würde der Satz dann nicht zu der gräulichsten Despotie führen? — Wir müssen aber den Satz noch weiter beleuchten. Angenommen, die Staatsgewalt hat das Recht, so folgt daraus in der Wirklichkeit, dass, wie gerade ein Staat und eine Kirche gesinnt sind, mit andern Worten, die herrschende Kirche, die Kirche, die mit der Staatsgewalt in Verbindung ist, zwingen kann zum „Guten." So hätten denn also auch die Donatisten, wenn der Staat auf ihrer Seite gewesen, dasselbe thun können gegen die Katholiken; — denn anzunehmen, dass sie nicht ihre Sache für so wahr und göttlich gehalten, als diese, dazu sind wir um so weniger berechtigt, als ihr langer Widerstand für ihre starke Ueberzeugung spricht. Was würde dann aber Augustin dazu gesagt, wie würde er, und mit vollem Rechte, über Tyrannei geeifert, wie seinen Satz selbst verdammt haben! — Die Theorie, wie wir sehen, ist ein zweischneidig Schwerdt und war es von jeher; auf welcher Seite die Staatsgewalt, da wurde sie geltend gemacht, auf welcher nicht, da wurde sie verdammt; und dieselbe Kirchenpartei, die ihn in dem einen Zeitpunkt oder in dem einen Gemeinwesen in Anspruch nahm, hat ihn in einem andern verdammt, und umgekehrt. Es trifft das fast alle seit Augustin's Zeiten. — So fällt denn die Rücksicht auf den Zweck, womit Augustin seine Theorie theilweise stützte, zusammen; und es hat sich wieder gezeigt, dass der Zweck, auch der beste, niemals die Mittel heiligt, und dass, einen guten Zweck mit sittlich unangemessenen Mitteln erreichen wollen, sich selbst aufhebt. Das sagten auch die Donatisten treffend von den Bestrebungen, zur Einheit und zum Frieden durch Gewalt zurückzuführen: „Mit Krieg sucht ihr die Einigkeit,

durch Gewaltthat wollt ihr den Frieden." Wenn dann unser Vater weiter auf die Freiheit und die eigenthümliche Natur der Menschen hinweist, so ist allerdings wahr, dass die Freiheit ihre Schranken hat; aber er vergisst, wenn er z. B. von der bürgerlichen Bestrafung des Ehebruchs aus auch die Bestrafung des Sakrilegiums (und hiezu rechnet er allen Gegensatz gegen die Kirche), des Unglaubens an sich rechnen will, dass diess zwei ganz verschiedene Gebiete sind, vorerst sofern unter die Kompetenz des Staates, d. h. der Strafe, nur die Aeusserung einer schlechten Gesinnung, nur die Handlung fällt, nicht aber die Gesinnung selbst, dass also ein Ehebruch mit demselben Rechte bestraft wird, mit dem Unglaube oder unkirchliche Gesinnung nicht bestraft werden kann; sodann, dass, wenn anders Staat und Kirche verschiedene Gebiete sind, nur diejenigen Aeusserungen unter die Kompetenz der Staatsgewalt fallen und vom politisch-juristischen Gesichtspunkt aus beurtheilt werden können, welche die Staatssphäre beschlagen, nicht aber kirchliche oder religiöse. Augustin weiss es und sagt es auch selbst, dass Alles darauf ankomme, ob die Gegner schlecht handeln. Was versteht er aber unter schlecht handeln? Unglaube, Schisma u. s. w., was eben kein schlechtes Handeln ist, oder kein bürgerlich-schlechtes Handeln, was allein unter die Kompetenz der bürgerlichen Obrigkeit fällt. — Wenn übrigens Augustin dieses (Verfolgungs-) Recht nur der Obrigkeit will zugestehen, so hat er damit der Verfolgung gesetzliche Schranken gesetzt; aber es ist doch immer, wie die Donatisten sagten, ein Sündigen (Verfolgen) nur mit der Auktorität eines Gesetzes. — Wahr ist ferner, dass mancher Mensch nun einmal so geartet ist, dass er nur durch den Ernst bitterer Erfahrungen für's Höhere empfänglich wird, und dass es im Interesse der Menschen ist, wenn Gott ihn so heimsucht; — aber ein anderlei ist, was Gottes Sache ist, und ein anderlei, was des Staates; und wenn Gott den Menschen heimsucht, so folgt nicht, dass der Staat dasselbe Recht habe, was Gott: die Staatsgewalt hat ihre natürlichen Gränzen. Wenn weiterhin Augustin mit

dem Zwang stets die Belehrung will verbinden, und wenn er in der Weise Zwang und freien Glauben scheidet, dass jener nicht den Glauben schaffen, sondern nur die Hindernisse wegräumen soll, so ist diess offenbar im Interesse des freien Glaubens. Aber, fragen wir, heisst diess nicht Sophistik? Von Seite dessen, der zuerst schreckt und dann bekehrt, mag man diese Unterscheidung machen, glauben oder sich doch glaublich machen, um das innere Gewissen, das dagegen spricht, zu schweigen; anders aber erscheint's auf dem Standpunkt dessen, der zuerst geschreckt und gezwungen wird und dann frei glauben soll. Da hebt Eins, so zu sagen, das Andere auf. ,,Wenn ihr uns, sagten die Donatisten mit Recht, als Freunde wollt, warum uns anziehen wider unsern Willen?" Und mindestens eben so leicht mag ein solcher Gezwungen-Bekehrter diese Art der Bekehrung für Hohn achten und um so erbitterter werden, wie Augustin selbst diess nicht läugnen kann, dass es bei Donatisten der Fall gewesen sei. Und hier kommen wir auf seine Rechtfertigung durch die Erfahrung. Wir wollen die Beispiele wahrhafter Bekehrung annehmen; wie sollte es auch nicht sein, wenn ein Augustin und Männer seiner Art an der Spitze des Bekehrungsgeschäfts standen? Ueberdem stehen immer und überall so viele Indifferenten, Unentschiedene oder nur von den Entschiedenen Hingerissene in der Mitte, die, wie immer und überall, sich leicht dahin gekehrt haben mögen, wo die Macht drängte. Aber die Entschiedenen, die von ihrer Sache Ueberzeugten? Und das sind doch überall die Realsten! Wenn daher Augustin so Viele beibringt, wer bürgt ihm, dass er sich nicht getäuscht habe? Hat er in's Innere gesehen? Können, ja müssen wir nicht annehmen, dass er überall das Beste sehe, je mehr er es wünschte? Was man wünscht, es ist ja ein altes Sprüchwort, das glaubt man gerne. Noch einmal: was blieb auch nach den letzten, schärfsten Edikten den Donatisten übrig, als, wenn sie nicht von Herzen übertraten, entweder zu heucheln, oder in's Gefängniss zu wandern, oder sich zu verbergen in irgend einen Winkel des römischen Reichs,

oder aber einen verzweiflungsvollen rasenden Kampf zu führen mit der Kirche und der Staatsgewalt?

So viel als Kritik. Hätte der Staat seine Obliegenheiten streng erfüllt, und die Kirche die ihrigen; wären die Donatisten, wo sie Exzesse begingen, die Kirche angriffen, streng bestraft worden, und wäre zugleich geprediget worden in der Kraft Gottes, hätte man im Uebrigen sie walten lassen, so weit sie weder gegen Staat noch Kirche sich vergriffen, — vielleicht schneller, jedenfalls segensreicher, christlicher hätte sich die Spaltung gelöst. So aber hat, scheint es, der Staat anfangs die Pflichten, die ihm in der That zukamen, selbst nicht entschieden genug ausgeübt. Da wurden die Donatisten frecher, und als nun die Kirche drängte in ihrer Noth, da griff man zum andern Extrem und zu jener Vermischung der Gebiete und Gewalten, die wir geschildert. Wir geben nicht Augustin allein Schuld, ja ihm am wenigsten, sondern allen zusammen: dem Staat, den Circumcellionen, der Kirche, der Zeit, den Ereignissen. Dem Staat, sofern er voreilig eingriff; der Zeit, sofern in ihr die Richtung dazu lag. Die heidnische Staatsgewalt hatte ihre Religion politisch gefasst und vertheidigt. Als nun die Kaiser christlich wurden, da war ihnen durch das Beispiel ähnliches Verfahren nahe gelegt; nur durften sie im entgegengesetzten Sinne es anwenden. Es war christliche Gesinnung in heidnischer Form. Es war freilich schwer, dass sich auf einmal das wahre Verhältniss nun sogleich Bahn brechen sollte, unendlich schwerer damals als später und heute, wo die Lehren und die Arbeiten und die Geschichte von Jahrhunderten vorübergegangen, darum ist es für damals auch viel, viel leichter zu entschuldigen, als später. Diese Vermischung hatte sich innerhalb des Christenthums zuerst geltend gemacht gegen das Heidenthum. Fast alle christlichen Kaiser hatten mehr oder weniger entschieden von Staatswegen das Heidenthum verpönt und hatten's gethan unter der Zustimmung aller christlichen Parteien. Wenn es nun so fort auch gegen Schismatiker und Häretiker ging, so war diess nur die nächste und weitere Konsequenz aus dem bereits festge-

stellten und anerkannten und nun in der Zeit nach und nach festgewurzelten Prinzip. Die Schuld lag auch im Betragen der Donatisten, besonders der Circumcellionen. Die Hartnäckigkeit, mit der sie jedes noch so freundliche Entgegenkommen abwiesen, ihr separatistischer Hochmuth, ihre Exzesse endlich — man muss das Alles lesen, lesen, wie sie nicht blos alles Belehren abwiesen, sondern nur frecher wurden — um zu begreifen, wie die Kirche zu solchen Mitteln greifen konnte. Es lag auch in den Resultaten! Dass so Manche sich in Folge der Strenge der Gesetze zu der Kirche wandten, musste Viele dem Systeme geneigter machen und das System selbst befestigen. Dabei wollen wir allerdings, um Augustin und seine Theorie zu erklären, seine Persönlichkeit und das grosse Gewicht, das sie dabei spielt, nicht vergessen: seine menschliche Natur im Allgemeinen; Mensch war er und blieb er; man muss da nicht zu viel fordern; zeigt ja doch die Erfahrung, dass, die am meisten von Toleranz reden, am intolerantesten sind, wenn sie selbst in ihren Ansichten u. s. w. angegriffen werden. Dabei denke man sich, dass ihm und den Seinigen die Staatsgewalt zu Diensten stand, ja gewissermassen zuvorkam. Wahrlich, eine harte Probe! Doch — es lag nicht blos in seiner Schwäche, sondern eben so sehr in den eigenthümlichen Vorzügen seines Charakters und seiner Glaubensüberzeugung. Das Uebermaass derselben, möchten wir fast sagen, hat ihm diese Klippe bereitet. Wir kennen seine feste Ueberzeugung von der Göttlichkeit seiner Sache. Menschen freilich, die keinen so lebendigen Glauben haben, kommen allerdings weniger in Gefahr, Andern ihre Ueberzeugung aufzudringen. Sie haben es da leichter. Ob das nun ein Vorzug sei, ist eine andere Frage. Toleranz wurzelt oft nur in dem Indifferentismus. Dagegen Menschen, die auf Etwas leben und sterben und dieses Etwas als das höchste Gut betrachten, ohne das Niemand selig, Menschen, mit einem Worte, wie Augustin, sind alle bekehrungssüchtig, Proselytenmacher im besseren Sinne und müssen es sein. Und wenn sie das Maass nicht halten, so ist das

bedauernswürdig, hindert aber nicht, auch den guten Quell anzuerkennen. Noch insbesondere haben wir seinen Begriff von der Kirche zu berücksichtigen, zunächst auch in ihrer Besonderheit und Bestimmtheit als römisch-bischöflich-katholische Kirche. Diese ist ihm, wie wir wissen, das Gefäss aller Gnade, die einzige Vermittlung der Güter des Christenthums an den Einzelnen; ausser ihr kein Heil. Dieser Begriff der Kirche war mit ein Hauptgrund seiner Theorie. Wer diese Anschauung hat, wie er, wer die Kirche so voll, ja übervoll und doch so äusserlich, so exclusiv auffasst, der muss Alles in seiner Kirche wünschen, und nicht blos wünschen, sondern, wie die Kirche äusserlich ist, auch äusserlich in ihr haben wollen und darum auch äusserlich in sie hineintreiben. Nicht dass Augustin sich damit begnügte! er will auch die innere Bekehrung. Aber wie er sie bewerkstelligen will, das ist verkehrt und muss in's Gegentheil umschlagen. Mit seiner Anschauung von der Kirche hängt dann zusammen sein Hass gegen jedes Schisma, sein Abscheu vor jeder Häresie. Zu diesem Allem nehmen wir nun noch sein Herz und dann haben wir den Schlüssel, — diess liebende, gewaltig liebende Herz! Wahrlich, es ist nicht Hass, was ihn treibt; es sind keine zeitlichen Rücksichten und Interessen; es ist nicht eitle Proselytenmacherei, die sich nur in ihrer Eitelkeit brüsten will, wiederum so und so Viele bekehrt zu haben, ohne die innere Qualität in Anschlag zu nehmen. „Wer euch, sagt er zu den Donatisten, aus Gelegenheit kaiserlichen Gesetzes, nicht aus Liebe, zu bessern, sondern aus Rache und Hass verfolgt, missfällt uns. Und obwohl jedes irdische Besitzthum nicht rechtmässig von irgend Einem besessen werden kann, als entweder nach göttlichem Rechte, nach dem Alles dem Gerechten zukömmt, oder nach menschlichem, was Sache der Staatsgewalt ist, und obwohl ihr darum fälschlich euer nennet, was ihr nicht als Gerechte besitzet und nach den Gesetzen der Staatsgewalt uns hinzugeben befehligt seid, so sagen wir doch: wer aus Gelegenheit dieses Gesetzes,

das zur Verbesserung eurer Gottlosigkeit gegeben ist, nach euren Sachen lüstern begehrt, missfällt uns. Wer endlich die Armengüter, oder die Versammlungshäuser, die ihr unter dem Namen der Kirche inne hattet (diese aber kommen nur der Kirche zu, welche die wahre Kirche Christi ist), nicht in Gerechtigkeit, sondern in Habsucht in Besitz nimmt, missfällt uns. Wer endlich irgend Jemand, der von euch für ein Verbrechen oder Vergehen ausgeschlossen ist, so aufnimmt, wie diejenigen aufgenommen werden, die (ausgenommen den Irrthum, der euch von uns scheidet) ohne Verbrechen bei euch gelebt haben, missfällt uns." Gewiss, was den Augustin vorzüglich hiezu getrieben, ist (man fasse hiebei stets die Zeit, seinen Begriff von der katholischen Kirche in's Auge) sein Eifer für das Heil der Seele, seine Liebe für die Verirrten. Ja, wahrhaft das, und das vorzüglich! Man fühlt das erst, wenn man seine Schriften gegen die Donatisten liest. Er möchte sie alle, alle selig wissen, alle erlöst von dem ewigen Verderben, in das, wie er fest glaubt, sie unfehlbar stürzen würden ausserhalb der Kirche. Da greift er denn zu seiner Zwangstheorie. Ein wenig zeitlicher Schrecken für ewiges Heil: er prüft beides in der Wage und sie sinkt für seine Theorie. Sein Herz hat darum so viel Schuld an seinem Irrthum, als sein Verstand. Er hat dabei nicht bedacht, dass dann, wie die Donatisten diess ganz wahr bemerkten, Gott dem Menschen überhaupt nicht nöthig gehabt hätte einen freien Willen zu geben; nicht bedacht, dass, wenn er selbst warnt, in der Kirche zu scheiden zwischen dem, was Gottes Sache und was der Menschen Sache sei, durch ein voreiliges Thun Gott nicht vorzugreifen, er eben damit über diese seine Theorie das Urtheil gesprochen hat.

Das sind seine Motive. Wir wollten nachweisen, wie auch Augustin, ja gerade ein Augustin, in diese Verirrung fallen konnte. Es wäre viel, sehr viel, wir wollen nicht sagen, zu viel gefordert von ihm, dass er gleich das Rechte hätte treffen sollen. Die Frage ist ja selbst jetzt noch nicht ganz gelöst. Aber doch müssen wir sagen: angestrebt,

geahnt hat Augustin das wahre Verhältniss. Es war ein Kampf in ihm, und er ist zu diesem Systeme gekommen, gedrängt von vielen Seiten; zuerst wehrte sich seine bessere Natur. Im Jahre 397 hatte er eine Unterredung mit dem donatistischen Bischofe Fortunius zu Tubursicium. Es war ein ehrwürdiger Greis. Das Gespräch war ruhig, ehrlich, freundlich (siehe S. 169). Da fragte der Donatist den Augustin: was er, Augustin, wohl thun würde, wenn die Donatisten wirklich verfolgt werden sollten. Auf dieses erwiederte der Letztere: „er würde solches nicht nur missbilligen, sondern auch nach Kräften zu verhindern suchen.“ Als er nun freilich einmal in dieser Richtung trieb, da erfasste er sie, wie er war, ganz und gar und vertheidigte sie mit allen Hülfsmitteln seines dialektischen Geistes. In der That, er hat sich lange dagegen gesträubt. „Meine Ansicht ging anfangs dahin, es sei Niemand zur Einheit Christi zu zwingen; mit dem Worte sei's auszurichten, mit Disputation zu kämpfen, mit Gründen zu siegen, damit wir nicht zu falschen Katholiken bekämen, die wir als offene Häretiker gekannt hatten.“ Und ein andermal: „der Kampf des Geistigen, — das ist jene Züchtigung in der Liebe; und ihr Schwerdt, — das ist das Wort Gottes. Nicht mit dem Schwerdt haben wir's zu thun, sondern mit dem Wort.“ Wen gemahnt diess nicht an Luther's ähnliche Reden? Aber die Dialektik des Kampfes trieb ihn weiter und weiter. Wer hat in aufgeregten Zeiten diess nicht schon erfahren? Als ihm des Kaisers Entscheid zuvorkam, da nahm er's an. „Ich mit mehreren Brüdern war, wie sehr auch die Donatisten wütheten, gleichwohl nicht der Ansicht, den Kaiser darum anzugehen, dass er die Häresie selbst nicht bestehen lassen sollte durch Strafen gegen Alle, die in derselben verharrten; vielmehr nur dass er festsetzte, dass die wüthende Gewaltthätigkeit derselben diejenigen fürder nicht dulden müssten, welche die katholische Wahrheit verkündigten, das wünschte ich. Und diess glaubte ich dadurch möglich machen zu können, wenn man das Gesetz des Kaisers Theodosius

gegen die Ketzer überhaupt auch auf die Donatisten in der Meinung anwendete, dass nicht alle bestraft würden, sondern nur wo die katholische Kirche von den Klerikern, oder von den Circumcellionen, oder vom Volke Gewalt erlitte; so dass da nämlich die Bischöfe derselben oder die übrigen Kirchendiener mit einer Busse bestraft würden. So nämlich glaubte ich sie einzuschüchtern und dabei die Möglichkeit zu erlangen, dass man die katholische Wahrheit frei lehren und festhalten könnte, ohne dass Jemand zu ihr gezwungen würde, aber doch, dass, wer wollte, sich zu ihr bekennen dürfte.“ Damit hat Augustin das Rechte getroffen. Trotz dem Widerspruch vieler, besonders älterer Kollegen, drang er doch damit durch, dass in diesem Sinne petitionirt werden solle. In Folge der Klagen anderer Bischöfe hatte aber der Kaiser bereits anders entschieden. Die Donatisten sollten aufhören. Augustin nahm es an und erkannte darin die Hand Gottes oder vielmehr, wie er sich ausdrückt, „Gottes grössere Barmherzigkeit.“ So gerieth er dann tiefer und immer tiefer in's Extrem. Uebrigens war er in der Praxis so viel als möglich für die Milde, wenn er auch in der Theorie konsequent war; wir wissen das aus den Schreiben an die Statthalter bei vorkommenden Fällen.

Ueberblicken wir noch einmal diesen donatistischen Kampf in Bezug auf das Verhältniss von Kirche und Staat, so ergibt sich, dass beide Theile wahre, aber auch beide falsche Prinzipien hatten. Daran hatte Augustin recht, dass er Staat und Kirche in ein wesentliches Verhältniss zu einander setzte, daran falsch, dass er diess Verhältniss bis zur Vermischung trieb. Daran hatten die Donatisten recht, dass sie Staat und Kirche nicht mit einander vermischen wollten, dass sie sagten: Verfolgung und Zwang in Religionssachen sei gegen Wort und Geist Christi; so schön sagten: „der Herr Christus habe den Christen nicht ein Vorbild (Typus) zu tödten, sondern zu sterben gegeben; hätte er die ihm Widerstrebenden geliebt in dem Sinne, wie die Katholischen es meinen, so wäre er nicht für uns gestorben;“ mit einem Worte, dass sie, wofür selbst auch die frühere Kirche,

jene Ideen von Gewissensfreiheit geltend machten, die dem Christenthum als der inneren und absoluten Religion im Gegensatz zu allen Staatsreligionen so eigenthümlich sind. Daran aber hatten sie Unrecht, dass sie dieses Prinzip bis zur völligen Scheidung beider trieben, so dass Kirche und Staat einander nichts angingen. In den Donatisten war ein Recht und ein Unrecht, desgleichen in Augustin; aber in beiden doch nicht so, dass es sich ausgliche. Die Donatisten hatten Recht in dem Punkte der Scheidung, und dieser ist mehr negativer Art, Augustin in dem Punkte der Zusammengehörigkeit beider, und dieser ist mehr positiver Art. In Augustin's Irrthum sehen wir das Uebermaass einer lebensvollen, Kirche und Staat umfassenden Weltanschauung, in den Donatisten das Uebermaass einer öden, abstrakten. Diese Anschauung Augustin's ist dann für lange stereotyp geblieben im Kirchenrechte und ist, wir müssen diess sagen, besonders da, wo sein Geist, seine Liebe, sein Herz sie nicht versüsste, zur Zuchtruthe geworden für die Kirche. Sie ist bis zu ihrem äussersten Extrem geführt und mit der grösstmöglichsten Aeusserlichkeit gehandhabt worden, — um dann zu fallen. Wir erinnern an die verschiedenen Arten der geistlichen Verfolgung bis zum Inquisitionsgericht. Dann hat sich die donatistische Anschauung breit gemacht und ist zu ihrem Extrem geführt und historisch geworden in der Welt. Nachdem aber beide geherrscht, damit die Welt von beiden befreit würde, sollen sie nunmehr der höhern Einheit Platz machen, in der jede ihre angemessene Stellung findet, und diess ist die Arbeit der Gegenwart und die Aufgabe der Zukunft.

Augustinus und der Manichäismus.

Der Manichäismus hat seinen Namen von dem Perser Manes, Mani, Manichäus. Die Geschichte des Manes ruht auf Sagen und schwankenden Denkmalen. Es scheint, dass er ein Reformator der Religionen seiner Zeit werden wollte.

Das Christenthum, so weit er es kannte, und den Zoroastrismus und Budhaismus wollte er in einer höheren Einheit, wie er vermeinte, verschmelzen. Sein Schicksal war, dass er von den Christen, von den Magiern verfolgt, nach mannigfachem Wechsel unter Baharam (272—275) lebendig geschunden wurde.

Der Manichäismus, um auf das Wesen des Systems überzugehen, ist wesentlich ein dualistisches Religionssystem. Er geht aus von der Welt als solcher mit ihren Gegensätzen, ihrer Mischung von Gut und Bös, Geist und Materie, mit einem Wort, von ihrem Dualismus. — „Woher das Böse"? ist seine erste und letzte Frage.

Um nun diesen Dualismus, den er in der Welt vorfindet, diese in sich uneinige Welt zu begreifen und zu erklären, verlegt er — er weiss nichts Besseres — in die Uranfänge, in die Kausalität, auf die er sofort zurück- und von der er ausgeht, den Dualismus, den er in dem Organismus der Welt nicht zu erklären weiss.

Manes setzt also an die Spitze seines Systems einen Dualismus.

Betrachten wir nun diese beiden Grundwesen.

Das eine ist das gute Prinzip; er nennt es Licht, in welcher Anschauung Manes Alles zusammenfasst. Wie aber dieser Begriff „Licht" sinnlich und übersinnlich zu deuten ist, so fasst ihn der Manichäismus nach beiden Seiten, aber als Eins: das gute Prinzip ist das Licht als reines, intelligibles und zugleich als sinnlich wahrnehmbares, gleichsam als der materielle Reflex des erstern. Beide Anschauungen fliessen zusammen. Mit dem Lichtprinzip ist zugleich ein Lichtreich gesetzt, eine ewige Welt voll Lichtwesen und Lichtgenien.

Diesem Lichtprinzip entgegen steht das böse Prinzip: Manes nennt es vorzüglich Finsterniss, und wie dort, so umfasst auch hier der Begriff die ethische (geistige) und physische Seite. Die Finsterniss ist zugleich die Hyle, die Materie. Mit diesem Prinzip ist auch sein Reich gesetzt; und in diesem Reiche hat alles (grob) materielle Leben seinen Sitz und seine Quelle; es ist die Sphäre des im

Wechsel des Entstehens und Vergehens sich bewegenden materiellen Seins.

Aus der Berührung oder vielmehr dem Zusammenstoss dieser beiden Grundwesen ist nun die bestehende Weltordnung geworden. Die Welt ist nichts anderes als das Zusammensein beider entgegengesetzter Prinzipien und Reiche, gleichsam ihre Mitte, in der sie zusammengetroffen. Wie sie aber zusammengekommen und welches das gegenseitige Verhältniss in dieser Mischung, das heisst, wie die Welt geworden, diess ist der Inhalt der manichäischen Kosmogonie.

Es ist allerdings wahr: im Grunde kann es bei zwei absolut entgegengesetzten Prinzipien zu keiner Mischung, zu gar keiner Welt in unserm Sinne kommen. Und wenn sie zusammenkommen, so ist es eine Inkonsequenz, freilich eine nothwendige. Aber eben damit ist zugleich das stillschweigende Anerkenntniss ausgesprochen, dass beide nicht absolut sein können.

Von welchem Prinzip, diess ist nun die weitere Frage, geht die Bewegung, der Zusammenstoss aus? Vom guten oder vom bösen? Denn von einem muss der erste Impuls geschehen, wenn es zu einer Mischung kommen soll. Wäre nun die manichäische Weltanschauung so, dass das Gute das Reale, Seiende, Positive wäre, das Böse aber dasjenige, was negirt und überwunden und so aufgehoben würde im Guten und ins Gute, dann müsste der erste Impuls offenbar vom guten Prinzipe ausgehen; da aber diess nicht ist, da vielmehr beide Mächte gleichberechtigt einander gegenüberstehen, so geht der erste Impuls vom Bösen aus, vom Reiche der Unruhe. Es macht diess einen Anlauf gegen das Lichtreich und mischt sich mit demselben. Der Drang aber, in dem es diess thut, liegt einerseits in seiner Natur, sofern seine Sphäre eine innere Bewegung, ein Treiben, eine Unruhe ist, anderseits aber ist dieser Drang, sofern er nach dem Licht, nach Oben geht, ein geheimnissvoller, der Natur des Bösen widersprechender — ein Räthsel.

Damit ist nun der Uebergang vom Absoluten zum

Endlichen gebahnt; aber es ist nur erst das erste Moment gegeben. Wie die Hyle gegen das Licht, so muss, soll anders die gegenwärtige Weltordnung eine Mischung beider Grundelemente sein, auch das Licht in ein Verhältniss treten zur Hyle. Das Licht, von der Hyle erfasst, ist eben damit in einen leidenden Zustand getreten in seinem Verhältnisse zu dieser. Aber eben indem es sich dargegeben hat an die Materie, ist es für diese, deren ursprünglicher Charakter das chaotische ist, das Maass geworden und die Schranke, und so hat das gute Prinzip hinwiederum das Böse erfasst: die göttliche Kraft hat sich als Weltseele mit der Materie gemischt.

So verhalten sich beide zu einander — in gegenseitiger Durchdringung und Mischung, beide aktiv und beide passiv. Und diese Beschränkung der einander entgegenwirkenden Grundkräfte bildet eben — die gegenwärtige Weltordnung. Und wie sich beide dynamisch durchdringen, so durchdringen sie sich auch organisch: es verhalten sich nämlich die beiden Grundelemente in der Welt, organisch gefasst, wie Seele und Leib; „hier die gefangenen Leiber des Volkes der Finsterniss, dort die überwältigten Glieder Gottes, aus denen Alles geworden ist.“ — Auf die Erscheinungswelt bezogen, ist die Ordnung nun diese, dass die Stufe, die jedes einnimmt, sich nach den verschiedenen Graden der Mischung richtet. In der ganzen Natur, bis zu den Gewächsen und Steinen herab, ist der sie belebende Lichtstoff verbreitet; je reiner aber die Körper strahlen, desto mehr von dem guten Prinzip ist in ihnen, und so umgekehrt. Daher sind Sonne und Mond „die reinsten Reflexe der in der sichtbaren Welt sich abspiegelnden kosmogonischen Kraft.“

Diess ist die manichäische Konstruktion der Welt und ihrer Grundkräfte. Aber, wie unbegründet Alles! hingestellt nur, ohne Beweis, voll Voraussetzungen. Tief geht diese Forschung nicht; die Bestandtheile dieser Welt sind immer gegeben. Das Böse ist hinaufgerückt in den Uranfang, aber — nicht erklärt; es steht da als Behauptung, als Axiom gleichsam. So erfahren wir also nichts

über den Ursprung; denn Manes findet zwar das Böse in sich, aber ganz durch eine fremde höhere Gewalt gesetzt, als ein Ursprüngliches, ohne sein Zuthun Entstandenes. Wie dann aus den beiden Prinzipien die Welt geworden, das will der Manichäismus erklären. Aber die Antwort, die er gibt, stimmt mit der ursprünglichen Voraussetzung nicht überein; denn eben, dass zwei absolute Prinzipien zusammenstossen, und dass die ersten Gründe zwar ihrem Begriffe nach durchaus selbständig sein sollen, aber dennoch sich mischen können, ist, wie wir sehen, eine Inkonsequenz. Und dass vom Bösen der erste Impuls gegen das Gute hin ausgeht, um dieses Gute zu hassen, diess ist vom Standpunkt der Natur des manichäischen Bösen aus offenbar ein Räthsel, ein Widerspruch. In der That, durch seine Kosmogonie, durch seine Theorie von der Weltbildung hat Mani die gegenwärtige Welt so wenig erklärt, dass vielmehr nur in der manichäischen Auffassung der gegenwärtigen Welt als einem Dualismus und zugleich als einer Mischung beider Prinzipien der Schlüssel zu seiner Kosmogonie liegt. Es hat diese, darf man wohl sagen, an und für sich keinen Werth, sie ist nur der Reflex von Mani's Weltanschauung. — Die Form endlich, in der diese Kosmogonie gegeben ist, ist eine rein mythische, ein loses Spiel einer orientalischen Phantasie.

Doch wir fahren fort in der Entwickelung und gehen über zur Anthropologie.

Was von der Welt überhaupt, das gilt nach dem manichäischen System insbesondere auch vom Menschen. Es sind in ihm dieselben Grundelemente wie in der Welt, und beide stehen in demselben Verhältniss zu einander, ja der Mensch verhält sich zu der Weltordnung überhaupt als ihr Reflex, als ihr Höhepunkt, gleichsam als ihre Konzentration nach beiden Seiten hin — nach Seele und Leib, Licht und Finsterniss, und so ist er im vollen Sinne des Wortes ein Mikrokosmus. Was überall zerstreut, ist in ihm zusammengedrängt, und darum ist in ihm erst die Weltkonstruktion vollendet.

So fällt in Mani's Systeme die Mensch- und Weltwer-

dung zusammen. Es ist wesentlich ein Begriff, aber auch — ein Räthsel.

Wie nun in der Welt die beiden Elemente (obwohl grundverschieden) in ein Verhältniss traten und treten mussten, wenn eine Welt werden sollte, so wiederholt sich diess auch im Menschen. Seele und Leib, Licht und Finsterniss, obwohl zwischen ihnen nach ihrer Abstammung und ihrer Natur keinerlei organische Berührung möglich ist, können unmöglich in einem absoluten Dualismus verharren, wenn es zu einer Menschwerdung kommen soll. Sie kommen daher in einen Fluss. So wird der Mensch.

In diesem Zusammensein der Seele und des Leibes entsteht nun aber die Konkupiszenz im Menschen, der Hang und Drang zur Sinnlichkeit, die sinnliche Begierde: diess ist die Sünde der Manichäer, der jeder einzelnen Sünde vorangehende sinnliche Impuls und Reiz. Ist nämlich die grobe Materie das böse Prinzip, so kann die Sünde, das Böse, subjektiv im Menschen gefasst, nichts Anderes sein, als die Herrschaft des Materiellen, die Sinnlichkeit, und diese Sünde, sagten sie, ist begründet in der Verbindung der Seele mit dem materiellen Leibe. Sie entsteht, so zu sagen, „auf dem Punkte, wo Geist und Materie sich berühren und mitten im Gegensatze ein Mittleres sich findet, in dem beide sich tingiren.“ Fragt man aber, wie das gute und böse Prinzip zusammentreten, noch mehr, wie sie sich gegenseitig, obwohl grundverschieden, tingiren können, so erhält man hierauf eben so wenig Antwort, als man Antwort bekommen hat auf diese Fragen in der Sphäre des universellen Lebens. Wo Entwickelungen, dialektische Begriffe sein sollten, stellt sich ein Bild, ein Mythus ein. — Doch weiter!

Was nun im Elemente des Leibes, als der Materie, gegeben ist, dieses Moment des Bösen fixirt sich gleichsam in der Erzeugung, in der das Gegebene sich fortpflanzt. Natürlich! denn wer den Leib als den Kerker der Seele, als etwas an und für sich Sündhaftes betrachtet, dem muss nothwendig die geschlechtliche Fortpflanzung als

Propagation der Sünde erscheinen und als eine immer tiefere Verstrickung in die Bande der Materie.

Bis hieher geht nun die Eine Seite der manichäischen Weltanschauung. Es folgt nun das andere Hauptmoment. Das Licht, das in der gegenwärtigen Weltordnung und im Menschen gebunden ist von der Materie, muss sich wieder ausscheiden und zurückkehren zu seinen Urelementen. Das ist das Ziel. Und die Geschichte ist somit nichts Anderes, als ein Ausscheidungs-, Anziehungs- und Läuterungsprozess; dieser Prozess aber ist eben so sehr ein kosmischer als ein anthropologischer, d. h. er geht in der Natur wie im Menschen vor. Die Art des Prozesses ist aber diese: Von der einen Seite treibt das in der Natur niedergehaltene Lichtprinzip nach oben: es ist ein Trieb, ein Drang, eine Sehnsucht, die auch in den mit der Materie vermischten Lichttheilen nie völlig verlöschen kann; von der andern Seite ziehen die reineren Lichtkräfte (in Sonne und Mond, in denen ein Ueberschuss des reineren Lichtes) die unreinen, die gebundenen an sich. Die Manichäer dachten sich dabei ein astronomisches System, „in welchem die ganze Umkreisung der Welt vorgestellt wird, wie eine mechanische Vorrichtung zum Ausschöpfen des Lichtes in den niedern Regionen, um es allmälig zu den höheren und lichteren Regionen emporzuheben.“

Das ist der kosmische Prozess, der Prozess in der Natur, der Welt; in diesem Prozess sind Sonne und Mond, die, wie wir oben sahen, die reinsten Lichtorgane sind, die grossen Anziehungskräfte.

Im Menschen ist es derselbe Prozess. Die in ihm gebundene Lichtnatur strebt nach oben: die Sehnsucht rastet nie; auf der andern Seite kommt von oben Erleuchtung ihm zu Hülfe, die ihm zum Bewusstsein seines besseren Selbsts verhilft und ihm Mittel und Wege zeigt, diesen Läuterungsprozess in sich durchzuführen.

Die Vermittlung in diesem Läuterungs- und Erleuchtungsprozess geschieht durch Christus. Dieser Christus ist nämlich der Sonnen- und Lichtgeist, Lichtgenius,

thronend in der Sonne und dem Mond, den reinsten Lichtkörpern und Lichtemanationen; er ist die reine, von dem Einfluss der Materie nicht getrübte Lichtsubstanz gleichsam personifizirt. Und seine Wirksamkeit und seine Aufgabe ist, die untere und obere Welt zu vermitteln, alles der Lichtwelt Verwandte an sich zu ziehen, alles Zerstreute zu sammeln, alles Geraubte wieder zu gewinnen und der Führer und Erleuchter der Seelen zu sein. Fassen wir die Sache noch deutlicher, so bedeutet er das göttliche Licht in seinem Verhältniss zur Welt, aber ungetrübt von ihr, und ist in der Natur die von Sonne und Mond aus Alles anziehende und sammelnde Kraft, und im Menschen das höhere, in ihm wirkende Lichtprinzip; das und nicht mehr bedeutet auch seine Offenbarung „als Mensch und in der Menschheit." Der Name „Christus" ist daher, wie man sieht, reine Akkommodation an das Christenthum; sein Begriff hat nichts mit dem gemein, was die christliche Religion unter Christus versteht, weder in metaphysischer noch in historischer Beziehung; es ist Alles nur doketisch in Christo und symbolisch; es kann auch nicht anders sein, denn sonst wäre ja Christus nicht der reine Lichtgeist, wenn er mit dem materiellen Körper sich vermischte. Aber auch vom manichäischen Standpunkt aus ist der Begriff dunkel, hat nirgends Halt, schwebt in der Luft. Klar wird er erst, wenn wir Manes in's Auge fassen und ihn betrachten als das Organ dieses Lichtgeistes; und in der That will auch Manes so sich angesehen wissen. Was anders ist aber dann der Lichtgeist, als der geheimnissvolle Hintergrund der persönlichen Erscheinung des Religionsstifters? und in Manes selbst tritt erst dieser Lichtgeist, dieses höhere Prinzip konkret und wahrhaft an den Tag, wie denn in ihm, nach seiner eigenen Aussage, der verheissene Paraklet erschienen ist. Mit andern Worten: durch Manes ist die wahre Vernunfterkenntniss der Menschheit angebrochen und eben damit die wahre Lichtreligion gebracht worden. Diese Religion kann aber nach der ganzen Anlage des Systems nichts Anderes sein, als die Lehre vom Dualismus im Gewordensein, Sein und

Werden der Welt und des Menschen, und ihre Ethik kann nur darin bestehen, dass der Mensch aus dem Dualismus heraustritt; mit andern Worten: alles Materielle von sich abthut um dadurch sich freimachend von demselben, sich zu läutern für eine höhere Stufe. Das ist — im Wesentlichen — die Moral der Manichäer; sie ist von ihnen zusammengefasst in den sogenannten drei Merkmalen (signacula): des Mundes, der Hände und des Busens. Mit allen diesen Gliedern soll der Auserwählte keusch und unschuldig sich halten. Was das Merkmal des Mundes betrifft, so ward darunter verstanden die Enthaltung von allem bösen Worte, allem blasphemischen Reden, besonders aber von allen materiellen, animalischen Nahrungsmitteln (die Pflanzenwelt gehörte dazu nicht und war darum der Manichäer Speise), von berauschendem Getränke. Das Merkmal des Busens begriff in sich die Enthaltsamkeit von der Geschlechtsvermischung, welche dem reinen Menschen verboten, weil sie der Seelenwanderung diene, auch der fruchtbare Beischlaf die Seelen im Fleische binde. Das Merkmal der Hände bezog sich auf jede Verletzung des Lebens in Pflanzen und in Thieren, und war also ein Zeichen ihrer Achtung vor dem Lebensgeist in der Natur, dass sie selbst den Grashalm nicht brachen. Täuschen wir uns, oder zeugte diess nicht von äusserlicher, orientalischer Aszese? Zeigt sich hier nicht wieder die Vermischung des sittlichen und physischen Gebiets? — Die Reinigung geht aber durch verschiedene Stufen, Klassen und Ordnungen.

Die nichtmanichäische Menschheit — das sind die Materiellen; die Hörer, Auditoren, die Katechumenen — bilden dann die erste Stufe, den Uebergang von den Materiellen zu „den Erwählten,“ zu den „Reinen.“ Sie sind der Sphäre des gewöhnlichen Lebens noch nicht völlig entnommen, doch hat der Lichtprozess in ihnen begonnen. Sie dienen z. B. durch Darreichung der nöthigen Lebensmittel u. s. w. den Vollkommenen, die ihre Vollkommenheit sonst nie könnten erreichen, und erlangen von ihnen hinwiederum durch deren Fürbitte und

Verdienste Ablass für ihre Theilnahme an den Freuden und Geschäften des Lebens. Die Erwählten, die Vollkommenen, die electi, das sind dann diejenigen, in denen das manichäische Leben, so weit es möglich in dieser irdischen Ordnung, zum Durchbruch gekommen ist und sich rein ausprägt, die Rigoristen, die eigentlichen Manichäer, die alle Bande der materiellen Welt abgestreift haben und die den Brennpunkt bilden, in welchem sich die zerstreuten Strahlen in der Welt sammeln; die zugleich die Mittler sind zwischen der unter ihnen stehenden Menschheit und der oberen Lichtwelt, so recht die „Braminen" der manichäischen Kirche.

Diess ist die Heilsordnung, diess sind die Momente, durch die sich die Reinigung fortbewegt. In dieser Stufenfolge liegt zugleich eine Milderung der manichäischen Sittenlehre. Weiter geht's dann durch den Zodiakalkreis, von da zum Mond und zur Sonne, auf denen wie in Luftschiffen die Seelen überfahren an die Ufer des Heimathlandes: das eine (Gestirn) überkömmt die Seelen und übergibt sie wieder weiter. Das letzte Ziel ist das selige Lichtreich. — Das ist die Ordnung der Reinen. Etwas Anderes ist es mit denen, die noch nicht gereinigt sind, mit den Materiellen. Diese haben eine lange Bahn der Wanderung durch verschiedene Körper von Thieren und Pflanzen zu durchlaufen (Metempsychose), bis sie zu ihrer ursprünglichen Reinheit gelangen.

Diese Metempsychose hängt mit dem Charakter des Manichäismus genau zusammen, in dem das geistige und natürliche Leben gewissermassen zusammenfallen. Es ist darum auch der Reinigungsprozess beider nur Einer.

Das Ende der Welt ist Verbrennung. Hat die Welt, wie sie entstanden, auch wieder ein Ende genommen, so kehrt Alles wieder in den ursprünglichen Zustand zurück. Was aus dem Licht, wird wieder zum Lichte zurückkehren, nun aber gefestet; und was aus der Hyle oder von ihr wesentlich befleckt ist, kehrt wieder zur Hyle; aber machtlos sind nun für immer die Mächte der Finsterniss, und

im Gefühle der Ohnmacht werden sie sich nun selbst wieder bekämpfen, nicht mehr das Gute.

So schliesst das System mit einem Dualismus, wie es mit einem solchen begonnen; und es ist das Ganze ein Zirkel, in dem weder wahrhafter Anfang, noch wahrhafte Mitte, noch wahrhafter Schluss. Der Dualismus wird zum Pantheismus.

Diess ist der Manichäismus, seiner mythischen Formen, in die er nach orientalischer Weise eingehüllt ist, entkleidet und in seinem Wesen dargestellt.

Wir haben noch seine Stellung in der Geschichte der Religionen zu betrachten.

Als das Christenthum in die Welt eintrat, trat es eben damit zu der vorhandenen Welt, wie die Welt zu ihm, in ein positives und negatives Verhältniss. Dieses Verhältniss konnte nämlich ein doppeltes sein: entweder ein solches, dass das Christenthum sich der vorhandenen Richtungen, Systeme, Religionen, Weltansichten bemeisterte, das heisst, ihre schlechten Bestandtheile überwand, ihre guten aufnahm und in sein Wesen erhob, oder aber ein solches, dass die vorhandenen Richtungen sich des Christenthums zu bemächtigen suchten, das heisst, was von demselben ihnen anpasste, nach Form oder Inhalt, aufnahmen und verarbeiteten, und was nicht, von sich stiessen. Es war ein Kampf, wie er auf jener merkwürdigen Grenzscheide, die die vorchristliche Welt von der christlichen, die alte Zeit von der neuen trennte, hervortreten musste, ein Kampf, bald hinüber, bald herüber, in dem freilich am Ende das Christenthum Sieger bleiben musste.

Der Manichäismus steht ganz auf dieser merkwürdigen Grenzscheide und gehört in die letztere der beiden Kategorien; mit andern Worten, er erscheint „als ein grossartiger Versuch, in welchem der der vorchristlichen Welt eigenthümliche Naturgeist der Religion auf dem einen Hauptpunkt seines grossen Gebiets, im fernen alterthümlichen Oriente, seine letzten Kräfte sammelte, um dem durch das Christenthum hervorgerufenen Geist in einem auf Leben und Tod gewagten Kampf sich entgegenzustellen.“

Wie es aber das Christenthum ist, an das sich der Manichäismus machte, das Christenthum mit seiner weltüberwindenden Macht und seiner ewigen Wahrheit, so erfährt er eben auch diese höhere Macht an sich, und wie er das Christenthum gebrauchen will zu seinen Zwecken, so kann er sich hinwiederum dessen Wahrheit nicht erwehren. Man sieht's an seinem Dualismus, der sich in der Entwickelung des Systems selbst aufhebt und zur monotheistischen Weltanschauung hintreibt; man sieht's an seiner Naturtheologie, die zuweilen in die Theologie des Geistes übergeht. Beides ein Beweis, einerseits, wie er sich neigen muss vor der Wahrheit des Christenthums, anderseits, wie er eben durch dieses sein Schwanken sich ganz als jener Grenzscheide angehörig erweist, von der so eben die Rede.

Das ist das wahre, wesentliche und innere Verhältniss, in dem der Manichäismus zum Christenthum steht. Was er selbst vorgab oder prätendirte zu sein, ist freilich etwas ganz Anderes. Er selbst will nämlich nichts Geringeres sein, als die Vollendung dessen, was im Christenthum noch unvollendet und auf halbem Wege stehen geblieben war. — Wenn die Manichäer nach dem Grunde ihres Glaubens an ihren Meister gefragt wurden, so war ihre wiederholte Antwort, „er habe ihnen den Anfang, die Mitte und das Ende gelehrt.“ Auf eine Lehre also, welche Alles umfasste, gründeten sie den Vorzug ihrer Offenbarung vor der christlichen. Die Schrift gab ihnen nicht hinreichende Auskunft über die physische Seite des weltlichen Daseins. Sie wollten die materielle, die bewegende und die Endursache der Dinge erkennen, woraus die Welt gemacht worden u. s. w. Sie wollten zunächst Philosophie, nicht Religion. Diess gab der Manichäismus und gab's als göttliche Offenbarung. Es war aber eitel Phantasie, was er gab. So gab er nicht nur nicht, was er versprach, die Lösung der Fragen über die physische Welt, sondern er trübte und konfundirte auch die sittliche Sphäre. Diese Vermischung des Physischen und Ethischen ist das Eine Grundgebrechen, an dem der

Manichäismus leidet; und eben hierin wollte er Vollendung des Christenthums sein! Indem er weiter das Böse erklären wollte, ging er aus vom Dualismus und glaubte das Christenthum wiederum hierin vollendet zu haben. — Von dieser vermeintlichen Höhe schaute er dann auf das Christenthum herab. Der oberste Kanon, nach dem er Alles beurtheilte, Alles prüfte, an den er Alles hielt, war aber — er selbst, sein Standpunkt. Was diesem sich anpasste in der Schrift, war gut, was nicht, schlecht oder vielmehr interpolirt: ist doch die ursprüngliche Lehre des Christenthums, ja die Urreligion selbst des alten Bundes, wie er behauptete, nicht verschieden von ihm. — Darin bestand ihre voraussetzungslose Kritik des A. und N. T., das war ihr Umsichwerfen mit Prüfen, Forschen, Wissen, gegenüber von Glauben, Auktorität u. s. w. Wir sehen, all' dieser Aufwand war Täuschung. Denn auch sie gingen von einer Auktorität aus: von dem Inhalte ihres Manichäismus, und von einer schmählicheren, einseitigeren, als irgend einer von denen, die sie eines vernunftlosen Glaubens so oft bezüchtigten.

Der Boden, auf dem der Manichäismus steht und in dem er wurzelt, ist wesentlich ein heidnischer. Er ist Dualismus, unendlicher Gegensatz zwischen Licht und Finsterniss, wie er im Zoroastrismus seine höchste Gestalt gefunden. Dualismus ist aber Charakter des Heidenthums, sofern es in ihm nicht zum reinen Begriff eines Monotheismus kommt, sei es nun, dass diesem reinen Monotheismus ein Polytheismus, oder ein Dualismus, oder was immer entgegensteht. Dieser Dualismus ist dann aber im Manichäismus nicht so rein, wie im Zoroastrismus. Der ursprüngliche Gegensatz der beiden Welten ist von den Manichäern eben so oft in der abstrakten Form von Geistigem und Körperlichem als in der konkreten Weise zweier persönlicher Wesen gefasst: der Zoroastrismus hat sich im Manichäismus zum Gegensatz von Geist und Materie verdichtet, ein Element, das dieser aus dem Buhdaismus genommen und nur schärfer dualisirt hat. Und doch ist in unserem System wieder eine Vermischung des Geistigen

und Materiellen, sowohl im Begriffe des Guten als des Bösen! Bald macht sich der Begriff der Materie vorherrschend geltend, wenn alles Körperliche vom Bösen, alles Seelenartige vom Guten abgeleitet wird; bald tritt der Begriff einer Sünde, eines bösen Geistes, stärker hervor, wenn die böse Seele, welche mit der guten sich mischen soll, als ein Erzeugniss des bösen Prinzips angesehen wird. Beides ist heidnisch. Der Gegensatz: sofern er noch nicht ein ethischer ist; die Vermischung, sofern im Heidenthum der Geist noch in die Natur versenkt mit ihr eins ist und sich noch nicht herausgearbeitet hat zu seinem eigenen Bewusstsein, seine eigene Stätte und Heimath noch nicht gefunden hat. Und in der That ist es dem auf dieser Stufe der religiösen Entwickelung stehenden Menschen nicht möglich, „sich in dem innern Mittelpunkt seines Selbst, als ein sittliches Wesen in seiner wahren Individualität und Persönlichkeit, zu erfassen. Sein religiöses Bewusstsein ist noch ein durch sein Naturbewusstsein vermitteltes und verhülltes.“ Diesem wesentlich heidnischen Inhalte entsprechend ist die Form, in der sich dieses System bewegt: Orientalismus.

Fassen wir Alles zusammen: es ist der alte heidnische Dualismus mit seiner Naturtheologie, der in Mani's Systeme seine letzten Kräfte sammelt und unter der gleissenden Hülle christlicher Worte und Formen an den reinen Monotheismus des Christenthums und dessen reine Ethik sich heranwagt. — Vom Bösen ist der Manichäismus ausgegangen als einem Selbständigen, und indem er es bis zur Absolutheit steigerte, endigte er mit einem Dualismus. Oder, wie man eben so gut sagen könnte: von einem Dualismus ist er ausgegangen, um die Ausschliessung der Kausalität des Bösen vom guten Gott zu bewirken, und fasste darum das Böse als etwas Selbständiges, ja Substanzielles. Wie wir auch sagen wollen — es kommt immer auf Eins hinaus: beides hängt zusammen.

Im Gegensatze hievon geht Augustin von dem Standpunkte des Monismus, von einer einheitlichen Weltanschauung, aus, welche durch das Böse nicht untergraben

werden kann; oder, wenn man will, von einem Begriff des Bösen, der die einheitliche Weltanschauung nicht aufhebt.

Die Frage nach dem Bösen hatte den Augustin schon von früher Jugend an sehr beunruhigt. „Nachdem sie mich lange geplagt und endlich ermüdet hatte, hatte sie mich, so bekennt er selbst, zu den Häretikern hingetrieben und in ihre Irrthümer verstrickt. Dieses Schicksal hat mir so viele Leiden gebracht und unter einem solchen Schutt nichtiger Wahnbilder mich gleichsam begraben, dass, wofern nicht Liebe zur Wahrheit den Beistand Gottes mir erworben hätte, meine Seele sich nimmer erschwungen und im ursprünglichen Element freier Untersuchung wieder aufgeathmet hätte.“

Was ist denn nun das Böse? Die Manichäer hatten, ihrem Dualismus gemäss, der die Welt aus ursprünglich guten und ursprünglich bösen Bestandtheilen komponirte, das Böse in die Welt als solche verlegt, d. h. als etwas Ursprüngliches, nicht erst Hereingekommenes genommen. Das Böse, sagten sie, ist etwas Selbständiges, Reales, ist Sein, Natur, so gut wie das Gute. Diesen Dualismus hob Augustin auf. Vorerst formell, indem er nachwies, wie es zwei absolute Prinzipien nicht geben könne, wie sie sich vielmehr aufheben. So kam er zu dem Begriff des Einen Absoluten. Er wies sodann nach, dass es in dem Begriffe dieses Absoluten als des Absoluten liege, Alles in sich zu fassen, was zu absoluter Vollkommenheit gehöre, hingegen Alles auszuschliessen, was dieser Vollkommenheit entgegen. Er ging noch weiter: nicht blos Gott selbst, sondern Alles, was von Gott, ist, so weit es von Gott ist, real und gut. Das Böse ist also nichts Selbständiges, Reales, Wesenhaftes. Es kommt ihm kein objektives, substanzielles Sein zu. Es ist niemals Natur im strengen Sinne. Weit entfernt, selbständig und Natur zu sein, ist es vielmehr immer nur an der Natur und zwar als deren Korruption (Verderbung) und Privation (Beraubung).

Es sind drei grosse Wahrheiten, die Augustin hier über die Natur des Bösen ausgesprochen. Vorerst: dass das Böse nichts Selbständiges sei, wie das Gute. Es ist die Macht, die stets verneint; und wenn es eine Selbständigkeit hat, so ist es nicht eine positive im lebendigen Sinne des Wortes, sondern eine falsch-positive. Dann: dass das Böse nur am Guten sei. „Das Gute freilich, wie ein Neuerer kommentirt, ist von dem Bösen unabhängig; wiewohl es ihm, nachdem das Böse einmal in die Welt eingetreten, wesentlich ist, sich im Gegensatze gegen dasselbe zu offenbaren, so bedarf es doch an sich des Bösen nicht zu seiner Selbstverwirklichung; die Liebe würde ewig dieselbe sein und ihres eigenen Wesens sich bewusst bleiben, wenn es auch keinen Hass gäbe. Das Böse hingegen ist vom Guten abhängig, schon insofern als es überhaupt nur als Gegensatz gegen dasselbe zur Existenz kommt. Wie die Opposition die Position voraussetzt, so setzt das Böse seinem Angriffe nach das Gute voraus und ist nur als Abfall von ihm denkbar. Das Gute ist das sich von selbst Verstehende, ja das sich aus sich selbst Verstehende, das Böse dagegen ist nur aus dem Guten zu verstehen." Noch mehr: das Böse, in die Sphäre der Subjektivität gebannt, ist immer genöthigt, sich verderbend und verheerend an ein sich (im metaphysischen Sinne) Gutes anzuschliessen, um an ihm als Basis sein Unwesen zur Existenz zu bringen. Wie die Krankheit am Körper nicht eine Substanz ist, sondern ein Fehler der Substanz (des Leibes), so ist es mit der Sünde. Damit kommen wir auf das Dritte, dass das Böse Privation und Korruption der Natur sei. Diess ist das Letzte. So wenig ist das Böse etwas Selbständiges (dieses im positiven, sittlich und metaphysich vollen Sinne des Wortes gefasst), dass es vielmehr Negation und nicht bloss Negation, sondern auch Korruption desselben ist. Aber das ist sein Gesetz, sagt Augustin, dass es in seinem Gegensatze zur Natur, zu dem Guten — nie zu seinem Ziele kommt. Sein Streben geht wohl dahin, das Sein des Wesens, an dem es haftet, ganz zu verzehren, in Nichts

aufzulösen. Doch vermag es dieses Ziel niemals zu erreichen, schon darum nicht, weil es überhaupt nur so existiren kann, dass es am Guten ist, an der von Gott geschaffenen Natur des böse gewordenen Subjekts, wesshalb es sich selbst aufheben würde, wenn es diese Natur wirklich vernichtete.

Das sind die Einsichten, die Augustin über die Natur des Bösen gewonnen, Einsichten, die er wohl dem Manichäismus, d. h. dem Gegensatze gegen denselben zu danken hatte. Und doch trägt er auch noch Spuren dieses Manichäismus in mehrfacher Beziehung an sich. Die Manichäer hatten das Bewusstsein der unergründlich tiefen Bedeutung des Gegensatzes zwischen Gut und Bös; aber sie hatten diesen Gegensatz so überspannt, dass sie ihn nicht bloss bis zur Absolutheit steigerten, sondern das Böse, eben um es recht zu steigern, zu einer Substanz machten. Der Gegensatz des Guten und Bösen ging damit zu Grunde an seiner eigenen Ueberspannung; das Böse verlor seine ethische Bedeutung und erhielt eine physische. Augustin hatte den Dualismus im Manichäismus durchbrochen; auch dass die Sünde in der Freiheit wurzle, also kein physischer Naturprozess sei, hatte er ans Licht gebracht. Er hatte damit die manichäische Festung eingenommen. Und doch spielt er noch mit den Waffen der Gegner, wenn er nämlich das Böse definirt als Beraubung der Substanz. Den Manichäern gegenüber, die das Böse als Substanz fassten, hatte er zwar ein Recht zu sagen (wenn von Substanz doch einmal die Rede war), das Böse sei Beraubung derselben; an und für sich aber nicht. Denn offenbar ist die Kategorie, unter welche der Begriff Substanz fällt, nicht die rechte für Gutes und Böses; in der Sphäre der Begriffe: Substanz, Realität, Natur hat der sittliche Gegensatz des Guten und Bösen gar nicht seine Wurzeln. Augustin, indem er das Sein zugleich als das Gute und das Gute zugleich als das Sein auffasst u. s. w., hat damit die Sphären und Begriffe vermischt — sicherlich nicht zum Vortheil der Entwickelung. Er

liess sich aber hineinziehen durch seine Gegner, vielleicht auch durch das Studium der Platoniker.

Wir haben noch ein Zweites zu bemerken. Augustin, indem er diese seine Theorie ausbildete, zunächst im Gegensatz gegen den Manichäismus, der das Böse als etwas Selbständiges fasste, kam so dazu, im Interesse: das für unsere Wahrnehmung vorhandene Böse auszugleichen mit der Absolutheit göttlichen Wissens und Willens, das Böse oft nur als Mangel, Abwesenheit, Verneinung des Guten darzustellen. Sein Vorgänger war hierin Gregor von Nyssa (s. II. Abth. S. 317); der grosse Leibnitz einer seiner bedeutendsten Nachfolger. Doch fasste Augustin das Böse nicht immer nur privative, wie wir weiter unten sehen werden. Wie hätte er auch! Er, der so tiefe Blicke in die Sünde that, so manche Erfahrungen von ihr machte und einen so grossen Abscheu vor ihr hatte! Es zeigt sich diess auch sonst in seinem Systeme. Er könnte eine ewige Verdammniss nicht behaupten, wenn er das Böse nur als einfache Negation des Guten, nicht auch als Gegensatz zu diesem fasste.

Worin liegt nun die Möglichkeit dieses Bösen als der Privation und Korruption der Natur? Diess ist das Weitere. Sie liegt, sagt Augustin, in der Kreatur, sofern diese weder von sich selbst, noch aus dem Wesen Gottes entsprungen, sondern durch den schöpferischen Willen Gottes aus Nichts gemacht ist. „Unversehrbar ist nur das höchste Gut (Gott) oder das Nichts; dieses, weil es nichts hat, das an ihm verderbt werden kann, jenes, weil es unverderbbar ist.“ Sie liegt also in der metaphysischen Unvollkommenheit, wie sie an dem Geschöpf als solchem haftet. — Liegt aber in dieser metaphysischen Möglichkeit, d. h. in dem Geschaffensein des Menschen aus Nichts und der daraus entspringenden Korruptibilität seiner Natur auch die Wirklichkeit des Bösen? Nein, sagt Augustin. Nur der Grund der Möglichkeit, die negative Bedingung für die Entstehung des Bösen liegt darin, das Wirklichwerden desselben aber nicht. Woraus ist denn nun dieses abzuleiten?

Augustin unterscheidet vorerst zweierlei Arten von Uebel, solche, die wir leiden und solche, die wir thun. Jene, Strafen der Uebel letzterer Art, haben, als nothwendige Folge der ewigen Gerechtigkeit, Gott selbst zu ihrem Urheber. Diese aber können unmöglich Gott selbst zu ihrem Urheber haben. Diess, sagt unser Vater, ist eine Forderung, die über aller Einsicht schon das Herz, der Glaube heischt. „Und es gibt nichts Besseres als diesen Glauben; gesetzt auch, dass wir zum Wissen dessen, woran wir glauben, niemals gelangen können. Denn zuverlässigster Anfang wahrer Frömmigkeit ist bestmöglichste Meinung von Gott, dass er sei allmächtig und in keiner Hinsicht wandelbar, dass er Urheber alles Guten, aber selbst vortrefflicher als alle Güter sei u. s. w." Es widerstreitet aber nicht bloss dem Glauben, sondern auch dem wissenschaftlichen Begriffe Gottes, wornach Gott nicht anders als gut sein kann (s. später im System). — Wenn nicht in Gott, liegt der Grund der Sünde etwa in der Natur des Menschen d. h. in der Macht des Körpers? Diese Frage zu beantworten, greift Augustin weiter aus. Er fasst die Natur des Menschen ins Auge, die von Gott angelegte und beabsichtigte Ordnung. Da ist ein Höheres und ist ein Niederes; z. B. ist ein ewiges Gesetz und ein zeitliches, jenes unwandelbar und dieses wandelbar, jenes das An sich oder die unerschöpfliche Quelle von diesem. Dieses Höhere aber ist die Vernunft. So ist es auch in der Natur des Menschen. Es ist ein Höheres und Niederes; jenes die Vernunft, die Augustin „ein sich selbst bewusstes höheres Leben" nennt, das Geistige überhaupt, das eigentliche Gesetz für das Niedere. Die Ordnung ist nun in der Menschennatur — wie überall — dass jedes an seinem Ort sei, das Höhere über dem Niederen, das Beste über Allem und in Allem. Mit Einem Worte: Herrschaft der Intelligenz soll sein. „Und wenn und wofern von der Vernunft die Affekte der Seele beherrscht werden, ist Ordnung im Menschen." — Diese Ordnung kann aber auch nicht sein: „Es kann die Vernunft die Seele im Menschen sein,

ohne zu herrschen; wo nun aber die bessern Bestandtheile eines Wesens den schlechtern dienstbar gemacht werden, da wird und kann keine Ordnung sein.“ So soll's aber nicht sein. Ordnung soll sein, und soll eben darum sein, weil sie naturgemäss ist, weil sie sein kann, sofern dem Höheren als solchem auch ein höheres, d. h. mächtigeres Leben innewohnt als dem Niederen. Insofern ist eine Seele stärker und mächtiger als jeder Körper, und eine tugendhafte Seele mächtiger als eine lasterhafte. Da nun das Schwächere über das Stärkere nicht herrschen kann, der Körper aber niederer ist als die Seele, das Böse schwächer als das Gute, so folgt, dass der Mensch weder von einem unvollkommneren Wesen als er selbst überwältigt werden kann; noch auch von einem gleichen: „nicht bloss der in beiden gleich vorhandenen Vortrefflichkeit wegen nicht, sondern auch desswegen nicht, weil eine Seele, die eine andere in Laster herabstürzen will, zuerst selbst auch schlecht und lasterhaft und gerade hiedurch schwächer als die andere Seele geworden sein muss“, noch endlich von einem vollkommeneren, weil, „wenn vollkommener, es gegen ihren Willen und Natur ist, zu verführen.“

Woher also das Böse? Woher die Konkupiszenz (von welcher Form der Sünde Augustin zunächst spricht), d. h. das Vorherrschen des sinnlichen über das geistige, ewige Gesetz im Menschen? Woher die Macht, die den Menschen der Lust dienstbar, ihn unvernünftig macht? Woher die Verkehrung seiner Ordnung?

Liegt die Sünde weder in Gott noch in der eigenen Natur, noch in der Natur eines Andern, ist sie vielleicht in den Dingen, die missbraucht werden oder verführen? Aber — die Dinge sind indifferent, an sich weder gut noch böse, oder vielmehr gut von Natur; es kommt daher immer auf die Weise an, auf die Ordnung, in der sie gebraucht werden. „Oder soll man das Silber und Gold anschuldigen, weil es Geizige, oder die Speisen, weil es Gefrässige, oder den Wein, weil es Trinker, oder die schönen Weiber, weil es Hurer und Ehebrecher gibt u. s. w., obwohl am Tage liegt,

wie der Arzt einen guten Gebrauch vom Feuer, der Giftmischer hingegen einen bösen selbst vom Brode machen könne?" Woher also das Böse? Es kann nirgend anders liegen, als in dem eigenen Willen des Menschen. Das Böse in uns muss auch durch uns und (ohne dass dadurch die Vermittelung der Entstehung des Bösen im Menschen durch Verführung ausgeschlossen würde) von uns sein. Die Sünde ist also ein Akt des freien Willens des Menschen, — „Jeder ist selbst Urheber seiner eigenen Uebelthaten" — ist eine That der Freiheit „und keine Macht, ausser die des eigenen Willens, vermochte und vermag die menschliche Seele vom Throne ihrer Oberherrschaft hinab- und aus der göttlichen Ordnung der Dinge hinauszustürzen." Wäre diess nicht, so könnte die Sünde nicht bestraft werden; sie wird aber eben desswegen bestraft, „weil jeder Mensch einen guten Willen haben könnte und haben sollte." Der gute Wille ist sonach nichts Anderes als das Wollen, dass die höhere Natur ihr Recht behaupte. Ebendamit ist, wer diesen Willen hat, „schon im Besitze desjenigen, was allen Herrlichkeiten dieser Welt und gar allen Lüsten des Leibes weit vorgezogen zu werden verdient"? Und wie im guten Willen schon alle Güter, so liegen im bösen Willen nun alle Uebel. „Hat man keinen guten Willen, so entbehrt man schon aus diesem Grunde eines Gutes, welches weit vortrefflicher ist als alle Güter, die nicht von unserer Macht abhängen, eines Gutes, welches allein der Wille vermittelst eigenthümlicher Kraft ihm geben könnte." Man sieht, Augustin setzt Alles in die Macht des Willens, das Böse wie das Gute, das Gute wie das Böse. Diese Macht aber schreibt er dem Willen zu, weil, wie er gezeigt hat, keine niedere Potenz im Stande ist, die höhere zu überwältigen, und wenn eine ungeordnete Unterordnung des Höheren unter das Niedere entsteht, diess darum nur geschehen kann in Folge des eigenen Willens. „Fürchtest du die Sünde, so wolle sie nicht. Sobald du sie aber nicht willst, hat sie schon aufgehört." Willst du das Gute, so wolle es nur; willst du es, so hast du es. „Zum vollständigen Besitzen des Guten wird Nichts weiter

ohne zu herrschen; wo nun aber die bessern Bestandtheile eines Wesens den schlechtern dienstbar gemacht werden, da wird und kann keine Ordnung sein.“ So soll's aber nicht sein. Ordnung soll sein, und soll eben darum sein, weil sie naturgemäss ist, weil sie sein kann, sofern dem Höheren als solchem auch ein höheres, d. h. mächtigeres Leben innewohnt als dem Niederen. Insofern ist eine Seele stärker und mächtiger als jeder Körper, und eine tugendhafte Seele mächtiger als eine lasterhafte. Da nun das Schwächere über das Stärkere nicht herrschen kann, der Körper aber niederer ist als die Seele, das Böse schwächer als das Gute, so folgt, dass der Mensch weder von einem unvollkommneren Wesen als er selbst überwältigt werden kann; noch auch von einem gleichen: „nicht bloss der in beiden gleich vorhandenen Vortrefflichkeit wegen nicht, sondern auch desswegen nicht, weil eine Seele, die eine andere in Laster herabstürzen will, zuerst selbst auch schlecht und lasterhaft und gerade hiedurch schwächer als die andere Seele geworden sein muss“, noch endlich von einem vollkommeneren, weil, „wenn vollkommener, es gegen ihren Willen und Natur ist, zu verführen.“

Woher also das Böse? Woher die Konkupiszenz (von welcher Form der Sünde Augustin zunächst spricht), d. h. das Vorherrschen des sinnlichen über das geistige, ewige Gesetz im Menschen? Woher die Macht, die den Menschen der Lust dienstbar, ihn unvernünftig macht? Woher die Verkehrung seiner Ordnung?

Liegt die Sünde weder in Gott noch in der eigenen Natur, noch in der Natur eines Andern, ist sie vielleicht in den Dingen, die missbraucht werden oder verführen? Aber — die Dinge sind indifferent, an sich weder gut noch böse, oder vielmehr gut von Natur; es kommt daher immer auf die Weise an, auf die Ordnung, in der sie gebraucht werden. „Oder soll man das Silber und Gold anschuldigen, weil es Geizige, oder die Speisen, weil es Gefrässige, oder den Wein, weil es Trinker, oder die schönen Weiber, weil es Hurer und Ehebrecher gibt u. s. w., obwohl am Tage liegt,

wie der Arzt einen guten Gebrauch vom Feuer, der Giftmischer hingegen einen bösen selbst vom Brode machen könne?" Woher also das Böse? Es kann nirgend anders liegen, als in dem eigenen Willen des Menschen. Das Böse in uns muss auch durch uns und (ohne dass dadurch die Vermittelung der Entstehung des Bösen im Menschen durch Verführung ausgeschlossen würde) von uns sein. Die Sünde ist also ein Akt des freien Willens des Menschen, — „Jeder ist selbst Urheber seiner eigenen Uebelthaten" — ist eine That der Freiheit „und keine Macht, ausser die des eigenen Willens, vermochte und vermag die menschliche Seele vom Throne ihrer Oberherrschaft hinab- und aus der göttlichen Ordnung der Dinge hinauszustürzen." Wäre diess nicht, so könnte die Sünde nicht bestraft werden; sie wird aber eben desswegen bestraft, „weil jeder Mensch einen guten Willen haben könnte und haben sollte." Der gute Wille ist sonach nichts Anderes als das Wollen, dass die höhere Natur ihr Recht behaupte. Ebendamit ist, wer diesen Willen hat, „schon im Besitze desjenigen, was allen Herrlichkeiten dieser Welt und gar allen Lüsten des Leibes weit vorgezogen zu werden verdient"? Und wie im guten Willen schon alle Güter, so liegen im bösen Willen nun alle Uebel. „Hat man keinen guten Willen, so entbehrt man schon aus diesem Grunde eines Gutes, welches weit vortrefflicher ist als alle Güter, die nicht von unserer Macht abhängen, eines Gutes, welches allein der Wille vermittelst eigenthümlicher Kraft ihm geben könnte." Man sieht, Augustin setzt Alles in die Macht des Willens, das Böse wie das Gute, das Gute wie das Böse. Diese Macht aber schreibt er dem Willen zu, weil, wie er gezeigt hat, keine niedere Potenz im Stande ist, die höhere zu überwältigen, und wenn eine ungeordnete Unterordnung des Höheren unter das Niedere entsteht, diess darum nur geschehen kann in Folge des eigenen Willens. „Fürchtest du die Sünde, so wolle sie nicht. Sobald du sie aber nicht willst, hat sie schon aufgehört." Willst du das Gute, so wolle es nur; willst du es, so hast du es. „Zum vollständigen Besitzen des Guten wird Nichts weiter

gefordert als der eigene Wille.“ Wenn nun aber mit dem Gutwollen zugleich das Gutbesitzen selbst gegeben ist, und doch Keiner freiwillig unselig leben will, woher der Widerspruch, dass doch so Viele, während dem Alle selig zu sein wünschen, im Elende sind? Daher, sagt Augustin, „dass es ein Anderes ist, Gutes oder Böses wünschen und ein Anderes, irgend etwas durch einen guten oder bösen Willen verdienen.“ Wünschen und Wollen ist zweierlei. Augustin unterscheidet zwischen einem energischen Willen, der will, dass sei, was gewollt wird und eben darum thatkräftig ist, und einem blossen Wünschen, das es nicht zum Actus bringt. „Dieser will die Bedingung nicht, auf welche einzig das selige Leben folgt und ohne welche Keiner desselben würdig ist, auch Keiner es jemals erhielt; diese Bedingung ist ein rechtschaffenes Leben. Denn zufolge des ewigen Gesetzes ist es unwandelbar festgesetzt, dass im Willen das Verdienst, in der Seligkeit aber die Belohnung, wie im Elend die Strafe liegen sollen. Daher heisst: die Menschen sind freiwillig elend, nicht so viel: sie wollen elend sein, sondern nur: sie haben gerade einen Willen, der auch gegen ihre Wünsche sie elend machen muss.“

So ist der freie Wille die Fähigkeit, sich aus sich selbst, d. h. frei zu setzen und zu bestimmen. Augustin vergleicht ihn mit der Vernunft, mit dem Gedächtniss in ihrer Art. „Wie die Vernunft nicht bloss alle wissenschaftlichen Gegenstände erkennt, sondern auch sich selbst durch sich selbst erkennt, wie das Gedächtniss nicht bloss dasjenige, woran wir uns erinnern, sondern auch die Erinnerung selbst umfasst, so beweget auch der Wille sich selbst, so dass, wie wir durch ihn von allen Dingen einen Gebrauch machen, wir auch von ihm durch ihn selbst Gebrauch machen können.“

Immer und überall geht Augustin bei der Frage nach dem Ursprung des Bösen von der Voraussetzung des freien Willens aus. Er sagt es geradezu, dass ihm Sünden „nur gedenkbar seien unter Voraussetzung des freien Willens.“ Er kennt, was hiegegen bemerkt werden kann, wohl; vor-

erst die Macht der Verführung oder Gewaltthätigkeit. Aber diess ist ja nicht möglich ohne Einwilligung, wie wir oben sahen. Denn der Verführer ist immer minder mächtig als der freie Wille. „Wo ein Wesen, das durch seinen eigenen Fehler einem andern Wesen verderblich sich nähert, nichts Verderbliches findet, wird es auch selbes nicht verderben; wo es aber Verderbliches findet, bewirkt es das Verderbniss eines Wesens durch Beihülfe desselben eigenen Verderbnisses; und so hat, wer zum Verderbniss einwilliget, dessen Verderben früher an dem eigenen als dem Fehler des Andern den Ursprung genommen."

Ein weit gewichtigerer Einwurf gegen den freien Willen als die alleinige und ausschliessliche Wurzel des Bösen ist die Berufung auf Unwissenheit, Unfähigkeit, als durch welche anerkanntermaassen tadelnswerthe Handlungen entstehen. Allein ein solcher Zustand, sagt Augustin, ist nie der ursprünglichen, sondern der schon verdorbenen Natur eigen, setzt also eine frühere Abweichung von Gott voraus, und muss als eine natürliche und durchaus gerechte Strafe früherer Sünden betrachtet werden. „Unwissenheit und Unfähigkeit ist ein Zustand des Menschen, welcher seinen Grund in ursprünglicher Verdammniss der Sünde hat. Denn wofern das nicht Strafe, sondern Natur der Sünde wäre, gäbe es gar keine Sünde, indem, wer nicht von der ursprünglichen ihm anerschaffenen Natur abweichet, so gut ist als er sein kann, und thut, was er zu thun schuldig ist. Wenn er nun aber nicht einsieht, wie er sein soll, oder nicht vermag zu sein, wie er einsieht, dass er sein soll: wer wird darin die Strafe der Sünde verkennen? Kein ungerechter Tyrann hat, gleichsam ohne dass es Gott wusste, den Menschen zuweilen und gegen seinen Willen als den Schwächeren zur Sünde zwingen können. Demnach bleibt nichts übrig, als dass diese gerechte Strafe aus der ersten Verdammniss des Menschen ihren Ursprung her habe. Es ist auch kein Wunder, dass der Mensch entweder der Unwissenheit wegen das Vermögen, das Rechte auszuwählen, oder des Widerstandes fleischlicher Gewohnheit wegen,

einer Gewohnheit, welche durch die Macht sterblicher Stufenfolge zur zweiten Natur geworden ist, wenn gleich das Rechte einsehend und auch wollend, dasselbe wirklich zu thun die Kraft nimmermehr habe. Die gerechteste Strafe der Sünde ist allerdings, dass Jeder verliert, was er nicht gut gebrauchen wollte, wofern er ohne Mühe es gut hätte gebrauchen können. Daher soll, wer wissend Unrecht thut, das Wissen dessen verlieren, was recht ist, und wer nicht recht handeln will, wo er recht handeln kann, die Kraft verlieren, recht zu handeln, wo er recht handeln will. „Daher sind die Strafen jeder sündigenden Seele Unwissenheit und Unvermögenheit.“ Es ist klar: Augustin, wenn er von dem Willen als der Wurzel der Sünde spricht, sagt diess im weitesten Sinne. „Wir nennen nicht blos dasjenige Sünde, was sonst im eigentlichen und strengen Sinne Sünde heisst, nämlich ein freiwilliges und wissentliches Vergehen, sondern wir nennen auch Alles Sünde, was nothwendige Folge eines solchen Vergehens und somit Strafe ist.“

Hier erhebt sich nun eine Frage, „an welcher unzufriedene Menschen immer zu nagen pflegen, die die Schuld der Sünde lieber auf was immer hinüberwälzen, als sich selbst beilegen. Sie sagen nämlich: „wenn auch Adam und Eva gesündiget haben, was haben desswegen wir Unseliges verschuldet, um schon zufolge der Geburt von blinder Unwissenheit und so fühlbarer Unvermögenheit gequält zu werden? Oder wenn der Wille schon verderbt ist und die Einsicht, wie kann man von uns mit Recht solche Früchte erwarten, die nur vom Menschen in seinem ursprünglichen Zustande gefordert werden können?“ Diese Einrede hat allerdings ihren Sinn; Augustin aber weiss sie zurückzuweisen. Es sei überhaupt nicht so zu denken, als ob der Mensch für Anderer Sünden zu büssen habe, abgesehen von seinem Willen. „Oder was hängt mehr von unserem Willen ab, als unser Wollen selbst? Hat man aber keinen guten Willen, so entbehrt man schon aus diesem Grunde der Güter, die damit verbunden sind.... Wie der gute Wille durch das eigene Wollen erworben

wird, so ist der Verlust desselben nur Folge davon, dass man ihn nicht wollte.“ Der eigene Wille ist somit nicht aus-, sondern eingeschlossen in den Zustand, in dem sich der Mensch befindet. Indessen, sagt Augustin, dürfte, wenn auch Unwissenheit und Kraftlosigkeit schon der ursprünglichen Natur des Menschen eigenthümlich sein würden, Gott desswegen keineswegs beschuldiget werden; denn es wäre dann nur ein um so mächtigerer Sporn für den Menschen, vom Unvollkommenen in's Vollkommene zu gelangen. Augustin verweist dann aber in seiner Antwort noch ganz besonders auf Gottes gnädige Veranstaltungen, durch die Jedem hinreichende Mittel angeboten wären, jede Unwissenheit und jegliche Unfähigkeit zu überwinden. „Mit Recht möchte man sich beklagen, wofern kein Ueberwinder des Irrthums und der Lust unter den Menschen sich fände; wenn aber überall ein solcher ihnen sich anbietet, wenn er auf mannigfaltige Weise durch Geschöpfe, welche dem Herrn dienen, dem Abgefallenen rufet, den Gläubigen lehret, den Hoffenden tröstet, den Liebenden ermahnet, den Kämpfenden stärket, den Bittenden ermahnet; so wird dir nicht das zur Schuld angerechnet, was du gegen deinen Willen unwissend bist, sondern nur die Unwissenheit als Folge deiner Nachlässigkeit in Erforschung dessen, was du nicht weissest. Nicht weil du deine verwundeten Glieder ohne Verband lässest, sondern weil du nicht achtest denjenigen, welcher deine Glieder heilen will, wirst du beschuldiget. Dieses sind aber deine eigenen Sünden.“ Also nicht blos, dass der Mensch ist, was er von den ersten Eltern her ist, sondern dass er nicht anders werden will, als er ist, das ist nun sein Fehler. So ist und bleibt demnach der schlechte Wille doch immer die Ursache der Sünden. Er bricht nur hervor in verschiedenen Formen. Dort ist er die Ursache: sofern er aus der ursprünglichen Unschuld in Schuld verfiel, hier, sofern er aus der Unwissenheit und dem Unvermögen nicht zur Vervollkommnung fortschreitet und sich nicht die Mühe gibt, die Erkenntniss der Wahrheit und die nöthige Kraft

zum Rechthandeln zu erhalten.“ (Hierüber später im pelagianischen Streite.)

Die Sünde ist also Produkt des Geistes, und zwar, sofern er frei ist. Im manichäischen System konnte freilich von einer Freiheit im vollen Begriffe des Wortes keine Rede sein. Nur was und wie viel nothwendig, um Seele und Leib zu vermitteln und in Fluss zu bringen, das liegt in der manichäischen Freiheit. Jedenfalls schliesst die Auffassung des Bösen als eines Substanziellen, Materiellen den vollen Begriff der geistigen Freiheit aus, und wiederum hängen Freiheit und Sünde so nahe zusammen, dass man den einen Begriff nicht verstehen kann ohne den andern.

Wir gehen weiter. Nachdem wir wissen, wie Augustin das Böse (objektiv) fasst und wie er die Möglichkeit desselben metaphysisch in der Unvollkommenheit, moralisch in der Freiheit des Menschen findet, erhebt sich die Frage nach der Sünde, d. h. dem Bösen subjektiv und aktiv. Unser Vater sucht dabei der Sache auf den Grund zu gehen. Er geht von den einzelnen Sünden aus: Ehebruch, Diebstahl, Todschlag u. s. w. Es sind diess sündhafte Handlungen. Dass sie aber sündhaft sind, liegt nicht darin, „dass das Gesetz sie verbietet, oder dass das Urtheil der Menschen sie für böse hält; vielmehr weil sie an sich böse sind, darum verbietet sie das Gesetz und nennt sie das Urtheil aller Vernünftigen böse. Man muss also den Begriff der Sünde in dem Allgemeinen, dem Ansichbösen suchen; und dieses liegt nicht in der „sichtbaren That, sondern in der Gesinnung, d. h. in demjenigen Etwas, aus welchem die That hervorgeht.“

Welches ist denn nun diese Grundgesinnung? Man hat gesagt, es sei die Konkupiszenz, die Sinnlichkeit, aus der Augustin alle einzelne Sünde ableite. Es ist wahr, einzelne Stellen scheinen dafür zu sprechen, zumal, wenn man die verschiedene, bald engere, bald weitere Bedeutung, in der unser Vater diess Wort nimmt, nicht berücksichtigt. Er selbst hat indess ausdrücklich dagegen protestirt, dass die Wurzel der

Sünde die Konkupiszenz sei, die ihm vielmehr nur der Sünde Wirkung ist. Und zwar aus drei Gründen. Erstens: die Sinnlichkeit, als Grundgesinnung der Sünde gefasst, umfasse, sagt Augustin, nicht einmal, was sie als Grundgesinnung doch sollte, alle Erscheinungen der Sünde, z. B. den Hochmuth nicht, sondern nur die eine Reihe der Phänomene des Bösen. „Entspringen auch aus der Verderbniss des Fleisches gewisse Anreizungen zu Lastern, so sind doch nicht alle Laster des gottlosen Lebens dem Fleische zuzueignen: damit nicht auf solche Weise der Teufel, der kein Fleisch hat, von aller Sünde losgesprochen werde.... Wenn der Apostel von Werken des Fleisches spricht, so versteht er darunter nicht, was dem Fleische zunächst zukommt. Die göttliche Schrift nimmt das Wort Fleisch in verschiedenen Bedeutungen. Auch zählt der Apostel zu den Werken des Fleisches nicht nur solche, die zur Wollust des Fleisches gehören, als Hurerei, Unreinigkeit, Trunkenheit, Fresserei, sondern auch andere, die fern von der Wollust sich deutlich als Laster des Geistes (Gemüthes) kund geben: als Abgötterei, Giftmischerei, Erbitterung, Zank, Ereiferung, Ketzerei, Neid. Wie anders also nennt der Lehrer der Völker dieses und Aehnliches Werke des Fleisches, als weil er in dieser Redeweise das Ganze durch den Theil ausdrückt und unter dem Worte „Fleisch" den ganzen Menschen versteht?... Das Haupt und der Ursprung aller Feindschaften, Zänkereien, Erbitterungen und alles Neides, die der Apostel Werke des Fleisches nennt, ist die Hoffahrt, die auch ohne Fleisch den Teufel beherrscht." — Diess der erste Grund. Der andere Grund ist: das Fleisch an sich als die Quelle der Sünde zu bezeichnen, würde auf einen Dualismus zurückführen, der eben das Grundgebrechen des Manichäismus: das Fleisch an sich ist in seiner Art so gut wie der Geist an sich. „Es ist bei unsern Sünden keineswegs nothwendig, zur Beleidigung des Schöpfers über die Natur des Fleisches zu klagen, das seiner Ordnung nach gut ist.... Wer die Natur der Seele als das höchste Gut preist, die Natur des Fleisches aber als ein Uebel anklagt, der

verlangt fleischlich nach der Seele und flieht nicht minder das Fleisch auf fleischliche Weise.“ Wenn die h. Schrift vom Gegensatze des Fleisches und Geistes spricht, so meint sie nicht den natürlichen Gegensatz. „Da könnte man konsequent meinen, es lebten nur die Epikuräer nach dem Fleische, als die da den Grundsatz aufgestellt, dass das höchste Gut in der Wollust des Leibes bestehe; die Stoiker hingegen, die das höchste Gut in die Seele des Menschen setzen, leben eben darum nach dem Geiste. Allein aus den Aussprüchen der h. Schrift lässt sich beweisen, dass beide nach dem Fleische leben.“ Sagt man aber, nicht das Fleisch an sich, sondern die Verderbniss des Fleisches, die sinnlich gewordene Natur sei die Wurzel des Bösen, so weist eben damit „das verderbte Fleisch,“ die Macht der sinnlich gewordenen Natur auf einen tieferen Grund zurück, in Folge dessen es verderbt wurde, erklärt also die Sünde nicht, sondern bedarf selbst einer Erklärung, einer Voraussetzung. Woher kommt's, dass die sinnliche Natur die geistige bezwingen soll, da doch dem Geiste nichts näher steht als der Geist, und die ursprüngliche Ordnung eben in der Unterwerfung jener unter diese bestand? Woher die Umkehrung dieser Ordnung? Setzt sie nicht selbst wieder eine Sünde voraus, in deren Folge sie erst so geworden, eine Verkehrung des Geistes und Willens selbst? Diess ist der dritte Punkt, wesshalb Augustin die Annahme, dass die Konkupiszenz die Quelle der Sünde sei, verwirft. „Sagt Jemand, das Fleisch sei der Grund aller bösen Sitten und Laster, da die Seele nur also lebe, weil sie vom Fleische dazu gestimmt werde, der betrachtet die ganze Natur des Menschen fürwahr nicht mit Aufmerksamkeit. Wir werden allerdings von diesem Leibe beschwert. Der Grund dieser Beschwerniss liegt jedoch nicht in der Natur und Substanz des Leibes, sondern in seiner Verderbniss. Die Verderbniss ist aber nicht der Ursprung der Sünde, sondern die Strafe derselben; und nicht das verderbte Fleisch ist Ursprung, dass die Seele sündiget, sondern die

sündigende Seele ist Ursache des verderbten Fleisches."

Die Wurzel des Guten wie des Bösen ist, sagt Augustin, und dabei bleibt er (s. oben), der Wille. „Ist der Wille verkehrt, so werden auch die Regungen, Aeusserungen des Willens verkehrt; ist der Wille gerade, dann werden auch die nämlichen Aeusserungen nicht nur unsträflich, sondern löblich sein. Denn in allen diesen Aeusserungen ist der Wille; ja sie selbst sind nichts Anderes als eben so viele Willen. Was z. B. ist die Begierlichkeit Anderes als ein Wille, der den Dingen beistimmt u. s. w."? Vom Willen ist also auszugehen, wenn man die Sünde definiren will. Man könnte darum sagen im Allgemeinen, die Sünde sei die verkehrte und verkehrende Willensrichtung. „Ich forschte, was Sünde wäre, und fand keine Substanz, sondern nur die Verkehrtheit des von dir, o Gott, abgewendeten Willens." Diese verkehrte, verkehrende Willensrichtung nennt dann Augustin auch zuweilen Konkupiszenz im weitesten Sinne des Wortes. Näher aber ist, Alles zusammengefasst, was Augustin darüber sagt, die Sünde in ihrer innersten Wurzel — Selbstsucht. Die Seele ist geschaffen für Gott, hat Gott zu ihrem Mittelpunkt und Leben: „das Leben der Seele ist Gott;" wenn nun die Seele sich selbst zu ihrem Mittelpunkt macht, das ist das innerste Wesen der Sünde; hier treffen alle Sünden wie in ihrer Mitte zusammen. „Woher die Wegwendung von Gott, wenn nicht daher, weil der, dessen einziges Gut Gott ist, selbst sich sein Gott sein will, wie sich Gott selbst sein Gut ist?.... Die Seele, wie sie die höchste Weisheit betrachten kann, so kann sie, weil wandelbar, auch sich selbst anschauen und gleichsam sich in sich beschauen, da sie ein Gegenstand des Wohlgefallens für sich selbst sein will. So wie sie aber sich selbst findet und Gott auf verkehrte Weise nachzuahmen lüstern wird, um zum Genusse eigener (d. h. von Gott sich losreissender) Selbständigkeit zu gelangen, fällt sie um so tiefer, als höher

sie sich erschwingen will.... Wenn die h. Schrift von einem Leben nach dem Fleische redet, so versteht sie darunter eben die Selbstsucht, da der Mensch nach dem Menschen, nach sich, und nicht nach Gott lebt; geistig aber und nach der Wahrheit lebt er, wenn er nach Gott lebt." Wie die Liebe Gottes die Wurzel alles Guten ist, so die Selbstsucht die Wurzel aller Sünde; wie Liebe das beseelende Prinzip der Stadt Gottes, so die Selbstsucht das beseelende Prinzip der Stadt der Welt. „Durch zweifache Liebe wurden die zwei Städte erbaut, die irdische durch die Selbstliebe, die bis zur Verachtung Gottes geht, die himmlische durch die Liebe Gottes, die bis zur Selbstverachtung führt. Jene rühmt sich in sich selbst, diese im Herrn." Gewiss, Augustin fasst die Sünde in ihrer Wurzel nicht blos als Abwendung von Gott, als Abwesenheit der Liebe zu Gott, sondern mit dieser Negation setzt er es unmittelbar Eins eine falsche Position, und diese ist die Selbstsucht, da der Mensch anstatt Gottes zum absoluten Mittelpunkt seines ganzen Lebens sein Ich macht, „den dunklen Despoten," auf welchen sich in allen Formen der Sünde sein Streben zurückbezieht.

Von dieser Mitte aus, als dem Herz der Sünde, gehen dann zwei Hauptströmungen, die eine abwärts in Sinnlichkeit, Konkupiszenz im engeren Sinne des Wortes, die andere aufwärts in Hochmuth. Jene beschreibt Augustin verschieden, man möchte sagen, in einer Stufenreihe. Sie ist „Abkehr von dem, was ist, im höchsten Sinne ist, zu dem, was nicht oder weniger ist als das höchste Sein, von dem höheren Gut zu dem, was minder gut ist." Sie ist „ein unstatthaftes und heftiges Verlangen nach Gütern, die keinen Bestand haben.... Oder was ist Uebelthun Anderes, als die ewigen Güter, welche die menschliche Seele aus eigenthümlicher Kraft geniessen, erkennen und immerwährend in Liebe besitzen kann, verlassen und dagegen blos zeitlichen Dingen, welche nur den Bedürfnissen des niedrigsten Bestandtheiles im Menschen entsprechen und stets unzuverlässig bleiben, gleichsam als grossen und bewundernswürdigen Gütern

nachjagen? Obgleich diese Dinge in der ewigen Ordnung auch ihre nothwendige Stelle und in derselben auch ihre eigenthümliche Schönheit haben, kann gleichwohl nur eine verkehrte und unordentliche Seele der Begierde nach ihnen fröhnen.“ Augustin sagt von dieser Konkupiszenz, dass sie „allen Neigungen und Abneigungen zu Grunde liege, ja eine Quelle von Sünden sei.“

Man muss gestehen, dass er zu allen Zeiten die Sünde besonders auch als Richtung des Willens auf das Sinnliche dargestellt hat, wie es auch ist. Er fasst aber diese Sünde zugleich als Verkehrung, Zerrüttung, Verderbung, Korruption, (aktive) der Natur von Seite des freien Willens. Und unter Natur versteht er Alles, was und wie weit es von Gott ist, alle göttliche Ordnung. Man sieht, die Richtung abwärts ist, wie unser Vater meint: nicht bloss eine Schwäche; mit der Abwendung vom Guten beginnt sie und steigert sich zum (positiven) Verderben desselben, zu einer dem Sein des Guten widerstrebenden Aktion des Willens. — Die andere Hauptform der Sünde ist der Hochmuth. „Was anders als Hochmuth kann der Anbeginn eines bösen Werkes sein? Was ist aber die Hoffahrt, wenn nicht ein Verlangen nach falscher Erhabenheit? Denn falsch ist die Erhabenheit der Seele, wenn sie jenen Ursprung verlässt, dem sie anhangen soll, und auf gewisse Weise ihr eigener Ursprung werden und sein will. Diess aber geschieht, wenn sie ein zu grosses Wohlgefallen an sich selbst hegt, und diess zu grosse Wohlgefallen hegt sie, wenn sie von dem unwandelbaren Gute abfällt, das ihr mehr gefallen soll, als sie sich selbst.“ Das ist die eigentlich diabolische Sünde, die Sünde „des Teufels“ — die Sünde der ersten Eltern — nach Augustin. — Diess über die beiden Hauptformen. Wie aber das Wesen der Sünde in jeder Sünde sich nachweisen lässt, so hat auch Augustin bald diese bald jene, wie eben der Gegenstand, den er behandelte, oder die Richtung, in der er sich gerade befand, es zu fordern schien, zum Ausgangspunkte gemacht, von dem aus er alles Wesen der

Sünde überhaupt nachwies: bald die Konkupiszenz, bald den Hochmuth, und bald in einer Weise, in der die Sünde mehr als ein leidender, entbehrender Zustand erscheint, bald mehr als eine aktive, zerstörende, Gott gegenübertretende Willensrichtung, und wiederum bald die Sünde darstellend mehr quantitativ als dem Grade nach von der Tugend verschieden, als ein Zuviel oder Zuwenig derselben, bald mehr qualitativ, als der Art nach verschieden von ihr, als etwas ganz Anderes, ganz Entgegengesetztes, wie eben die Sünde in ihrem Anfang, Mitte und Ende durch verschiedene Stufen geht und in tausend Formen sich zeigt. — Indem aber Augustin alle diese Begriffe bald hier bald da gibt, hat er, den einen durch den andern ergänzend, die Totalität des Begriffes gegeben.

Nachdem unser Vater sich dahin ausgesprochen hatte, dass die Sünde, das Böse weder in Gott noch in die Natur falle, vielmehr ein Produkt des freien, verkehrten Willens sei, in Bezug auf die Natur aber Privation und Korruption derselben, nachdem er diess ausgesprochen im Interesse der Begriffe der Welt als einer Gotteswelt, des Menschen als eines freien und Gottes selbst als des absoluten, so erhob sich die weitere Frage, ob nun in der That auch mit diesem Begriff des Bösen der Begriff der Freiheit als einer freien, der Welt als einer Welt Gottes und der Gottheit als der absoluten sich vereinbaren lasse.

Es handelt sich, wie man sieht, um die Konstruktion einer einheitlichen monotheistischen Weltanschauung, in der das Böse anerkannt ist und doch diese Einheit nicht trübt. Mit andern Worten: Es handelt sich um eine Theodizee.

In der Freiheit liegt also die Möglichkeit der Sünde. Wenn aber in ihr — warum hat denn Gott sie dem Menschen gegeben? Ist er so nicht doch der Urheber der Sünde? Wir merken, die Frage: woher die Sünde? wie lässt sie sich vereinigen mit dem Begriff Gottes? ist noch nicht gelöst durch die allgemeine Bestimmung der Freiheit. Direkt abgewiesen, kehrt sie auf indirektem

Wege in verstärktem Grade zurück. Es muss die Freiheit näher bestimmt werden in ihrem Unterschiede: wozu sie von Gott gegeben ist und wozu sie der Mensch missbrauchen kann. Dann erst wird sich der Schein lösen.

Augustin geht aus vom Wesen Gottes. Gott ist, und alles Gute hat aus ihm seinen Ursprung: das sind ihm identische Sätze. Nun ist die Freiheit eine Gottesgabe, von Gott, sie ist darum gut und muss gut sein. „Es gibt freilich verschiedene Arten von Gütern: Güter des niedrigsten Ranges, z. B. die Gestalten des Körpers, Güter des höhern Ranges, z. B. die Vermögen und Kräfte der Seele, und Güter des höchsten Ranges, z. B. die Tugenden. Preiswürdiger ist die Güte Gottes in Gütern des hohen als in Gütern des niedrigsten Ranges, allein preis- und anbetungswürdig in allen, und zwar anbetungswürdiger in allen als wenn er sie nicht geschaffen hätte."

Zweitens betrachtet Augustin die Idee des Menschen. Der Begriff des Menschen, der Mensch an sich ist etwas Gutes, „indem er das Vermögen zu einem guten Leben in sich hat." Nun gehört zur Realisirung des Menschenbegriffs wesentlich und nothwendig die Freiheit; ohne die Freiheit hört der Mensch auf, Mensch zu sein. Ist nun die Freiheit ein nothwendiges Moment der Menschen-Idee, diese aber etwas Gutes, so muss auch die Freiheit an sich gut sein.

Drittens fasst Augustin den Begriff der Freiheit selbst ins Auge; nach ihrer Bestimmung und nach ihrem Grund und Wesen. Nach ihrer Bestimmung: die Freiheit, diess ergibt sich schon aus den beiden oberen Sätzen, als Gabe Gottes und als wesentliche Bedingung zur Erfüllung des wahren und an sich guten Menschenbegriffs, kann eben nur sein wie aus Gott so für Gott, wie aus der Idee des Menschen so für dieselbe, für Erfüllung derselben; sie ist also nur, diess ist ihre Bestimmung, dass der Mensch durch sich selbst, selbstbewusst, freithätig Gott diene und seine gottgesetzte Idee verwirkliche, dass der Mensch, was er an sich ist, von Gott, auch für sich und durch sich werde. — Ferner nach ihrem Grund

und Wesen. Es gibt nämlich kein Guthandeln ohne Freiheit. „Wenn der Mensch als sittliches Geschöpf nicht gut handeln könnte, wofern er nicht wollte, so erfolgt daraus, das er ja nothwendig einen freien Willen haben muss. . . . Wie könnte er sonst das Böse verachten, das Gute achten . . . denn was ganz ohne Willen wäre, könnte nie zwar eine böse, aber auch keine gute That sein"; ja es gäbe keine Seligkeit ohne die Freiheit, und keine Sicherheit der Seligkeit: „oder gibt es eine grössere Sicherheit, als im Besitze eines Lebens sein, dem gegen seinen Willen nichts Widriges begegnen mag? Sicher aber ist Niemand in Bezug auf Güter, welche er gegen seinen Willen verlieren kann."

Augustin hat bis jetzt aus dem Wesen der Freiheit bewiesen, erstens, dass sie von Gott nur zum Gutesthun gegeben sei; zweitens, dass ein wahrhaft sittliches Thun ohne die Freiheit nicht möglich sei. Es liegt nun freilich in ihr auch die Möglichkeit, das Vermögen, zu sündigen; diese Möglichkeit liegt in der Freiheit und kann nicht von ihr genommen werden, weil und sofern sie Freiheit ist; ist aber nur eine Möglichkeit, die durchaus nicht eine Nothwendigkeit hat, wirklich zu werden? Mit andern Worten: an der Freiheit haftet als negative Bedingung ihres Seins im Geschöpfe die Möglichkeit des Bösen; aber dessen Wirklichkeit nimmt sich das Geschöpf selbst durch eine von sich anfangende Bewegung des Willens, die selbst schon böse ist. Die Möglichkeit des Bösen war nothwendig in einer Welt, die des Geistes, der Sittlichkeit, der Religion nicht entbehren sollte; seine Wirklichkeit verdankt es lediglich der Willkühr.

Von diesem Gesichtspunkte aus widerlegt Augustin die Ansichten, dass die Freiheit dem Menschen hätte überhaupt nicht oder nicht so gegeben werden sollen, dass sie auch zum Bösen missbraucht werden konnte. Schon das, dass sie Gott gegeben hat, müsse den frommen Menschen zufrieden stellen. „Oder hätte nicht von Gott gegeben werden sollen, was Gott gegeben hat? Nein. Nachdem einmal

ausser allem Zweifel liegt, Gott habe die Freiheit gegeben, müssen wir, wie immer die Gabe beschaffen sein möge, bekennen, sie habe gegeben und gerade so und nicht anders gegeben werden müssen; denn derjenige hat sie ja gegeben, dessen Gaben über jeglichen Tadel nothwendig erhaben sein müssen.“ Dann sei die Freiheit nur zum Gutesthun von Gott gegeben; Gutesthun sei aber nicht möglich ohne die Freiheit. „Sagen wir nun, die Freiheit hätte nur so sollen zum Gutesthun gegeben werden, dass das Böse unmöglich gewesen wäre, so sagen wir eben damit, es hätte keine Freiheit gegeben werden sollen; sagen wir aber diess, so schliessen wir auch alle Freiheit zum Gutesthun und eben damit alles gute Thun selbst aus. Was ist aber vortrefflicher, das, ohne welches ein rechtschaffenes Leben geführt werden kann, oder das, ohne welches ein solches nicht geführt werden kann?“ Freiheit war somit nothwendig, Freiheit, wie sie Gott gegeben, auch mit der Möglichkeit zum Bösehandeln, nothwendig, weil sonst kein Guthandeln; aber diese Möglichkeit lag in ihr nur als Möglichkeit, nicht als Nothwendigkeit; als Möglichkeit, die nicht Wirklichkeit werden s o l l t e, obwohl sie es werden k o n n t e. Darum trifft, was gegen die Freiheit, sofern sie Möglichkeit zu sündigen ist, gesagt wird, nicht die Freiheit an sich, die immer gut ist, sondern den Missbrauch derselben, also nicht Gott, von dem sie ist, „als hätte er uns das Vermögen zu sündigen, anerschaffen, sondern den Menschen, der zum Sündigen sie missbrauchte,“ vermöge einer Bewegung, „welche offenbar böse ist, obwohl der freie Wille, ohne den kein gutes Leben möglich wäre, unter die guten Dinge gehört? Gibt es ja kein Gut, sagt Augustin, das der Mensch nicht missbrauchen könnte! Offenbar ist es eine grosse Unvollkommenheit des Körpers, ohne Hände zu sein, und dennoch sind die Hände des Missbrauchs fähig zu unmenschlichen und schändlichen Thaten. Mit den Augen erblicken wir einzig das Licht des Tages und unterscheiden die Gestalten der Dinge; dessenungeachtet werden durch sie viele schändliche Dinge verübt und vielfältig dieselben

der Lust zu fröhnen gezwungen." So schon im Leiblichen; wie vielmehr dann noch im Geistigen! „Und doch wird Niemand sagen, sie hätten desswegen nicht gegeben werden sollen, oder sie seien keine Güter; wenn also schon von den leiblichen Gütern nicht, wie viel weniger wird man es sagen können von den geistlichen, von der Freiheit?" So bleibt es dabei: „Freiheit war nothwendig für den Menschen; sie konnte nicht auch nicht gegeben werden; sie konnte aber auch nicht anders gegeben werden, als sie ist, und ist darum vollkommen schön und gut, wenn schon dem Missbrauch ausgesetzt, ja die Möglichkeit alles Bösen!"

Wir müssen hier noch eine Bemerkung machen über die Freiheit als Wahlfreiheit. — Es ist klar, dass nach Augustin die Freiheit, in ihrem Wesen aufgefasst, nicht Wahlfreiheit sein kann in dem Sinne, das Gute oder Böse zu wählen. Es wäre diess eine Auffassung, in der sich die Freiheit selbst aufheben würde; sie kann aber nicht Widersprechendes in sich schliessen. Noch mehr: es wäre eine Auffassung, bei der allerdings das Böse auf Gott selbst, den Geber der Freiheit, zurückfallen würde: wenigstens könnte er das Böse dann nicht bestrafen. „Eine Strafe wäre offenbar ungerecht, falls die Freiheit des Willens nicht blos zu einem guten, sondern auch zu einem sündhaften Leben verliehen worden wäre. Oder wie könnte mit Recht gestraft werden, wer von seinem Willen denjenigen Gebrauch macht, zu welchem er den Willen erhalten hat? Wenn daher Gott den Sünder straft, zeigt er dadurch nicht augenscheinlich an, dass der Sünder den freien Willen missbraucht habe? Ja spricht er nicht gleichsam zum Sünder: warum hast du die Freiheit des Willens nicht zu dem Zwecke, für welchen ich dieselbe dir ausschliesslich verliehen habe, nämlich zum Gutesthun, gebraucht?"

Es ist freilich noch die Frage übrig, die allerschwierigste, die sich immer wiederholt: „woher von unwandelbarem Gute zum wandelbaren hin „auf Güter der Selbstsucht oder andere fremdartige und nie-

drige Gegenstände hin die erste Bewegung des Willens? eine Bewegung, die offenbar böse, obwohl der freie Wille, ohne den kein gutes Leben möglich wäre, unter die guten Dinge gehört? wie ist die Möglichkeit zu sündigen, die allerdings in der Freiheit liegt, zur Wirklichkeit geworden?" Woher ferner, „dass ein vernünftiges Geschöpf niemals sündiget, ein anderes allezeit sündiget, ein drittes einmal dieses will, dann aber auch wieder nicht will; woher diess, da doch alle vernünftigen Wesen von einer und derselben Gattung sind? Dieser dreifache Wille muss doch einen Grund haben." In der Natur des Willens, „so nämlich, dass die Bewegung desselben zum Bösen eine natürliche wäre und nothwendig aus der Natur erfolgte," kann er nun nicht liegen „etwa wie bei einem Stein, der abwärts sich wendet und in die Tiefe fällt, das eine natürliche Bewegung des Steines ist." Wenn diess, könnte ja die Seele nicht „beschuldigt" werden; sie wäre dann nicht frei. „Schuld und Schuldbewusstsein kann unmöglich statt finden, wo Natur und Nothwendigkeit vorherrschen." Wo denn nun? „Komme mir nicht mit dem Willen, denn eben, was den Willen so bewege, möchte ich wissen." Augustin weiss keine Antwort zu geben, als eben durch Hinweisung auf die Freiheit des Willens. Die Bewegung der Seele zum Bösen sei gerade so freiwillig, als die des Steines natürlich. Der Wille wäre nicht, was er seinem Begriff nach sein soll, der freie Wille, wenn er nicht die absolute Ursache seiner selbst wäre. Nach einer weiteren Ursache zu fragen, hiesse ihm nach der Ursache der Ursache forschen. „Da der Wille Ursache der Sünde ist, du aber die Ursache eines solchen Willens suchest, wirst du nicht auch die Ursache der gefundenen Ursache finden wollen? Wenn dieses, wo nimmt dann die Untersuchung ein Ende, wenn du nicht bei der Wurzel der Dinge stehen bleibst?.... Welche Ursache des Willens könnte wohl vor dem Willen sein? Entweder ist diese Ursache selbst Willen und also nicht verschieden von der Wurzel des Willens, oder sie ist nicht Willen und dann auch nicht Sünde.... Es gibt

daher keine bewirkende Ursache des bösen Willens, sondern nur eine gebrechende, und der böse Wille selbst ist keine Bewirkung, sondern ein Mangel, und beginnt damit, dass er vom höchsten Sein abfällt zu dem, was weniger ist. Die Ursache aber solcher Mängel, die nicht wirkend, sondern gebrechend sind, auffinden wollen, heisst genau so viel, als die Finsterniss sehen oder das Stillschweigen hören wollen, die uns freilich beide und zwar jenes allerdings mittels der Augen, dieses mittels der Ohren, doch nicht durch ihre Gewalt, sondern durch den Mangel derselben kund werden. Niemand also frage mich um Etwas, wovon ich weiss, dass ich es nicht weiss, ausser etwa, damit er lerne, nicht zu wissen, was, dass es nicht gewusst werden könne, zu wissen ist. Denn das, was sich nicht erkennen lässt durch seine Gestalt, sondern nur durch den Mangel derselben, wird, wenn anders man so sagen oder verstehen kann, auf gewisse Weise dadurch gewusst, dass es nicht gewusst wird, so dass es nicht gewusst wird dadurch, dass man es weiss. Denn wenn das Auge auf körperliche Gestalten umhersieht, so sieht es nirgend Finsternisse, ausser wo es beginnt, nichts mehr zu sehen. So sieht auch unser Geist intelligible Gestalten; wo sie aber fehlen, erkennt er sie nur dadurch, dass er sie nicht erkennt.... Je mehr die Kreaturen wahrhaft sind und Gutes thun, haben sie bewirkende Ursachen; wie weit sie aber abfallen (vom Guten und Seienden), haben sie gebrechende Ursachen. Auch das weiss ich, dass, in wem ein böser Wille ist, das in ihm geschieht, was, wenn er nicht wollte, nicht geschehen würde." —

Werfen wir einen Rückblick auf das Bisherige. Es sind zwei Punkte, die Augustin in's Klare zu bringen gesucht hat. Die Frage nach dem Bösen. Diese hat ihn auf die Frage nach der Freiheit geführt. Diese beiden Punkte führen nun aber auf zwei weitere. Erstens, wenn eine Freiheit, wie Augustin diess mit aller Macht hinstellt, wie lässt sie sich mit dem Vorhandensein Gottes vereinigen? Zweitens, wenn ein Böses als Resultat

der menschlichen Freiheit, d. h. als gewordenes, wie lässt es sich vereinigen mit der göttlichen Idee der Welt, in der als solcher eben darum das Böse nicht inbegriffen ist, noch inbegriffen sein kann?

Wir wenden uns zur ersten Frage. Der freie Wille und das Vorherwissen Gottes, sagt Augustin, scheinen einander aufzuheben.

Hält man das Vorauswissen fest, so scheint sich folgender Schluss zu ergeben. „Wenn alles Künftige voraus kund ist, so erfolgt es auch in der nämlichen Ordnung, in welcher voraus kund ist, dass es folgen wird; folgt es aber in dieser Ordnung, so weiss also Gott die Ordnung der Dinge als gewiss voraus; ist aber die Ordnung der Dinge gewiss, so ist es auch die Ordnung der Ursachen, da nichts geschehen kann, ohne dass nicht eine wirkende Ursache dessen vorausgeht; ist aber die Ordnung der Ursachen gewiss, wodurch Alles geschieht, was geschieht, so geschieht Alles, was geschieht, seinem Ausspruche gemäss, kraft des Verhängnisses. Ist aber diess so, dann steht nichts mehr in unserer Macht, und verschwunden ist alle Freiheit des Willens. Geben wir aber diess zu, dann wird alle Ordnung des menschlichen Lebens aufgelöst; umsonst werden dann Gesetze gegeben, umsonst Zurechtweisungen, Lobsprüche, Tadel und Ermahnungen angewendet, und es ist keine Gerechtigkeit, Belohnungen für die Guten und Strafen für die Bösen zu bestimmen." So gelangt man „durch eine Kette von Schlüssen bis dahin, dass nichts mehr in unserem freien Willen steht." Umgekehrt, hält man den freien Willen fest, „so kommt man durch eine Folge umgekehrter Schlüsse dahin, dass es keine Vorherwissenschaft künftiger Dinge gibt." „Wenn nämlich der Wille frei ist, diess ist der Weg, der durch Schlussfolgen dahin führt, so geschieht nicht Alles aus Verhängniss; geschieht nicht Alles aus Verhängniss, so ist die Ordnung der Ursachen nicht gewiss; ist die Ordnung der Ursachen nicht gewiss, so kennt auch Gott die Ordnung der Dinge nicht voraus, die nicht geschehen können ausser durch vorhergehende und wirkende Ur-

sachen; weiss aber Gott die Ordnung der Dinge nicht mit Gewissheit voraus, so erfolgen sie auch nicht so, wie er voraus wusste, dass sie erfolgen würden; erfolgen nun nicht alle so, wie er voraus wusste, dass sie erfolgen würden, so hat also Gott keine Vorherwissenschaft aller Dinge." So scheint Eins das Andere auszuschliessen. Und doch ist Beides festzuhalten, weil Eins ohne das Andere zu den traurigsten religiösen und sittlichen Resultaten führte. „Das Vorherwissen Gottes ohne die Freiheit führte zum Fatalismus, Freiheit des menschlichen Willens ohne Vorherwissen Gottes zum blinden Ungefähr." Das ist die Scylla und die Charybdis. Wenn daher das untrügliche Vorwissen Gottes den Willen der Geschöpfe aufzuheben, ihnen z. B. zum Sündigen eine unwiderstehliche Nothwendigkeit aufzuerlegen, oder der freie Wille des Einzelnen die Untrüglichkeit des göttlichen Vorherwissens auszuschliessen scheint, so kann das nur Schein sein; aber in der That kann es sich nicht so verhalten. „Einen Gott bekennen, und läugnen, dass er die Zukunft voraus-wisse, wäre Unsinn; Irreligiosität wäre eben darum auch, zu läugnen, dass Etwas anders werden könne, als wie es Gott vorausgesehen; denn diese ginge darauf aus, das göttliche Vorherwissen aufzuheben." Hinwiederum wäre „eben so verkehrt," den menschlichen Willen zu läugnen, weil diess den Begriff des Menschen aufheben würde und Alles, was damit gesetzt ist.

Aber wie ist möglich, beides zu vereinbaren, wie möglich, anzunehmen, „dass Gott z. B. alle künftigen Sünden vorherwisse, ohne dass wir desswegen zu sündigen genöthigt werden?" Augustin führt gleich die Sünden der ersten Menschen an, die Gott vorausgesehen als Gott; „wenn nun aber Gott ein Vorherwissen habe, so muss ja nothwendig Alles geschehen, dessen Geschehenwerden Gott vorausgesehen" u. s. w. Augustin nennt das eine schwere Frage. „Du hast heftig angeklopft, mein Freund; möge Gott uns gnädig sein und auf unser Anklopfen aufschliessen." Ehe er indessen an die Lösung geht, spricht er sich dahin aus, dass eine wissen-

schaftliche Lösung nicht gerade nothwendig sei; man könne sich bei dem einfachen Glauben begnügen, der zur Seligkeit hinreichend sei. Wer es so halte, den würde weder „die Erfindung neuer Dinge aufblähen, noch die Nichterfindung beunruhigen. Das jedesmalige Wissen würde ihn gerade um so geschickter für das Leben, als das Nichtwissen geneigter zur Erforschung der Wahrheit machen.“ Genug, dass das sittliche und religiöse Bewusstsein des Menschen beides, die Präscienz und den freien Willen, heische. Wenn nun aber ein grosser Theil der Menschen durch die Frage beunruhigt werde, so sei diess aus keinem andern Grunde, als weil sie nicht mit frommem Sinne sie zu beantworten suchen, d. h. mit einem Sinne, der beides, das religiöse und sittliche Bewusstsein, wahre. Augustin selbst aber umgeht die wissenschaftliche Lösung nicht. Wie löst er nun den Knoten?

Vorerst durch Analogie. „Wenn du zum Voraus wusstest, sagt Augustin, es werde Jemand sündigen, musste dieser desswegen nothwendig sündigen? Insofern allerdings, weil mit Gewissheit voraus gewusst wird, dass es geschehen werde, zumal ein ungewisses Wissen eigentlich kein Vorwissen wäre. Aber dieses Vorauswissen würde, obwohl das künftige Wissen, als vorausgewusst, gewiss wäre, doch kein Zwang zum Sündigen sein. Wenn demnach dein Vorauswissen, was ein Anderer in der Folge thun werde, dem Willen dieses Andern nicht widerspricht, wird auch Gott zum Voraus sehen können, wie Menschen aus eigener Macht sündigen, ohne dass desswegen Jemand zur Sünde gezwungen werde.“ Also nicht darum, weil wir es vorauswissen, sündigt Jemand, sondern darum, weil Jemand sündigen, d. h. sich mit Freiheit dafür entscheiden wird, sehen wir es voraus. Es fällt Niemand ein, dieses Vorherwissen als die wirkende Ursache seines Entschlusses zu betrachten. — Wir ahnen, worauf das zielt. Dass der göttliche Wille im strengen Sinne ein schlechthin hervorbringender, die absolute Ursache der Verwirklichung seines eigenen Inhalts sei, das, wie wir später sehen werden,

hat Augustin gegen die Pelagianer durchweg behauptet. Von diesem göttlichen Willen unterscheidet er aber das göttliche Wissen. Er ist weit entfernt (mit den Worten eines Neuern su reden), „von der Vorstellung einer abstrakten, prädikatlosen Einfachheit des göttlichen Wesens ausgehend, das göttliche Wissen und Wollen, seine Allwissenheit und seine Allmacht, seine Präszienz und Prädestination für identisch zu erklären und jeden Unterschied lediglich unserer subjektiven Vorstellungsweise anheimzugeben.“ Er kann es nicht. Denn beweisen will er ja eben, dass Gott um das Böse wisse, ohne es doch zu wollen. Welches ist nun der Grundunterschied, den er zwischen Wollen und Wissen setzt? Dem Wollen kommt Aktivität zu, das Wissen hingegen hat den Grund seiner Bestimmtheit im Objekt. „So wenig dein Gedächtniss Ursache ist, dass, was einst geschehen, nothwendig so geschehen sei, ist Gottes Vorauswissen Ursache, dass geschehen müsse, was geschehen wird. Und gleichwie du an Einiges, was du gethan hast, dich erinnerst, ohne desswegen Alles gethan zu haben, woran du dich erinnerst: so weiss auch Gott zum Voraus Alles, was er selbst hervorbringt, ohne desswegen Alles hervorzubringen, wovon er zum Voraus weiss, dass es geschehen werde. Was aber Gott nicht selbst hervorgebracht hat, kann seiner Strafgerechtigkeit ohne Anstand unterliegen; und er kann der Gerechtigkeit gemäss Sünden strafen, die er vorausgesehen hatte, weil des Voraussehens wegen er keinen Antheil an ihnen hat.“ Wir sehen: das Wissen reicht über das Hervorbringen (wenigstens in der Sphäre der persönlichen freien Wesen) hinaus und zwar in Bezug auf das Böse, das sie thun.

So scheidet Augustin zwischen Wissen und Wollen; und diess ist die eine Art, wie er den Knoten löst. Sie ist besonders mit Rücksicht auf das Verhältniss Gottes zum Bösen gefasst. Das Vorauswissen schliesst diess voraussehende Vorauswollen nicht ein, d. h. es ist ein Vorauswissen in Bezug auf Freie. Diess ist, was dieser Deduction zu Grunde liegt. Und diess Letztere,

dass das Vorauswissen Gottes ein Vorauswissen sei in Bezug auf Freie, führt er noch besonders durch, um die Möglichkeit der Vereinbarung beider Begriffe, des Vorauswissens Gottes und der menschlichen Freiheit, nachzuweisen. Man habe, sagt er, den Begriff des Vorauswissens nur nicht so abstrakt, d. h. abgesehen von alle dem, was noch zugleich eben so gut durch Gott gesetzt sei, zu nehmen. Wie sehr das zu falschen Resultaten führe, weist er in Bezug auf Gott selbst nach. Gott, sagt er, weiss Alles, was er thun wird; wenn nun das Vorherwissen Gottes so abstrakt genommen wird, dass man sagt, „alle Dinge, in Bezug auf welche Gott ein Vorherwissen hat, geschehen nicht freiwillig, sondern nothwendig," so würde daraus folgen, „dass, was immerhin Gott thue, er nicht freiwillig, sondern nothwendig thue." Wie verkehrt eine solche abstrakte Auffassung sei, zeigt sich so in dem Verhältnisse Gottes zu ihm selber. Augustin geht nun über auf das Vorherwissen Gottes in Bezug auf das menschliche Thun. Dass eine Willensfreiheit, ein Wollen im Menschen, davon geht er aus. „Unmöglich könnten wir überzeugt werden, es liege etwas in unserer Macht, wenn wir nicht vollbringen könnten, was wir wollten; darum liegt nichts so unwidersprechlich gewiss in unserer Macht, als der Wille selbst; denn dieser ist ja von unserm jedesmaligen Wollen schlechthin untrennbar. Wenn man daher mit Recht sagen kann: unser Leben ist nicht freiwillig, sondern nothwendig, oder wir sterben nicht freiwillig, sondern nothwendig, so wäre doch nur widersinnig, zu behaupten, unser Wollen sei nicht freiwillig.... Wenn wir keinen eigenmächtigen Willen hätten, wäre unser Wollen eigentlich kein Wollen." Wenn nun das Vorherwissen Gottes kein abstraktes sein kann, d. h. ohne allen Zusammenhang mit dem, was von Gott zugleich gesetzt ist (Willensfreiheit nämlich im Menschen), so muss das Vorherwissen Gottes um uns ein Vorherwissen in Bezug auf unsern freien Willen, mit Berücksichtigung desselben sein. „Es wird also ein der Zurechnung fähiger Wille in der Folge desswegen

nicht aufhören, Wille und zwar der Zurechnung fähig, zu sein, weil Gott zum Voraus weiss, wie dieser beschaffen sein wird.“ Es ist hier kein Widerspruch. Oder, wenn hier, so auch im Verhältniss Gottes zu sich selbst. Sagt man aber, in Gott sei kein Widerspruch, d. h. es hebe in Gott sein Vorherwissen seine Freiheit zu handeln nicht auf, „weil in Gott nichts in der Zeit geschieht, sondern Alles in der Ewigkeit,“ es sei in ihm Alles ein ewiger Akt, es sei in ihm kein Vor, Mit und Nach, so dass das Vorhersehen die Freiheit des Hintennachhandelns aufheben könnte; sagt man dagegen, ein Vorherwissen Gottes in Bezug auf die Freiheit der Menschen sei, weil diess die Sphäre des Vor, Mit und Nach, ein Widerspruch, so ist zu bemerken, dass, wie Gott sich in sich selbst in der Ewigkeit anschaut, so er auch die Welt und was sich in ihr zeitlich entwickelt, ewig anschaut. Für ihn ist die Zeit keine Schranke. „Er weiss schon heute, was er nach einem Jahre erst thun wird, und hat es allezeit vorausgewusst.“ In diesen ewigen Akt des göttlichen Vorherwissens ist also ewig eingeschlossen das Vorwissen um die Freiheit. „Weil Gott zum Voraus weiss, dass unser Wille sein werde, wird auch unser Wille sein, wie Gott voraus weiss, dass er sein werde. Demnach wird ein Wille sein, weil Gott weiss, dass ein Wille sein werde. Nun aber kein Wille sein wird ohne Eigenmacht, so ist auch dieses Gott zum Voraus bewusst.“ Das Resultat nun? „Es ist gewiss, dass nichts auf eine andere Weise geschehen kann, als wie Gott voraus weiss, dass es geschehen werde, indem sonst von keinem Vorherwissen in Gott die Rede sein könnte; aber eben so gewiss ist, dass der Wille darum doch nicht aufhört, Wille und zwar zurechnungsfähiger (also freier) Wille zu sein; weil nämlich, was durch ihn geschieht, unter Gottes Vorauswissen, aber ohne Zwang, aus freiem Willen geschieht.“ Das Vorauswissen nezessitirt den Willen nicht, weil es ein Vorauswissen des freien Willens ist. Das menschliche Handeln als solches ist durch die Präszienz Gottes nicht aus-, sondern eingeschlossen. Die menschlichen Hand-

lungen werden nämlich als das, was sie sind, d. h. nicht als blosse Naturwirkungen, sondern als Offenbarungen der menschlichen Freithätigkeit von Gott vorausgewusst. Noch mehr: die Präszienz Gottes hebt nicht blos die menschliche Freiheit nicht auf, sondern „bestätigt und vergewissert sie.“ Denn eben, indem Gott das menschliche Handeln als freies (voraus) weiss, wird dieses ein nothwendig freies. Ein freier Wille, von dem Gott voraus weiss, dass er frei, kann eben darum nicht aufhören, ein freier zu sein, so gewiss das Wissen Gottes um ihn ist. Zu sagen also, durch Gottes Präszienz werde die Freiheit aufgehoben, hiesse behaupten: es werde durch Gottes Vorherwissen aufgehoben, was durch Gottes Vorherwissen gesetzt ist, d. h. Gott komme mit sich selbst in Widerspruch.

Noch etwas anders führt Augustin denselben Gedanken durch. Er geht davon aus, wovon die Gegner auszugehen pflegten, es sei „eine Ordnung der Ursachen,“ eine „unabänderliche, unwandelbare,“ so wie Gott auch auf unabänderliche Weise Alles weiss, was geschehen und was er selbst thun wird. „Aber, sagt er, daraus folgt nicht, dass desshalb unserm freien Willen nichts frei stände,“ denn die Willensfreiheit des Menschen gehört selbst wesentlich mit zu dieser Ordnung der Ursachen, welche Objekt des göttlichen Willens ist, und die Gott vorausgesehen.“ Denn auch die menschlichen Willen sind Ursachen menschlicher Werke. Wer also die Ursachen aller Dinge voraus erkannte, dem konnten darin fürwahr auch unsere Willen nicht unbewusst sein, die er als Ursachen unserer Werke voraus erkannte.... Wie also sollte die Ordnung der Ursachen, die die Vorherwissenschaft Gottes als gewiss erkennt, bewirken, dass unseren Willen nichts frei stände, da unsere Willen selbst eine so bedeutende Stelle in der Ordnung der Ursachen einnehmen?... Es vermögen also unsere Willen so viel, als Gott wollte und voraussah, dass sie vermögen sollten; und daher vermögen sie, was sie vermögen, ganz sicher, und was sie thun werden, werden sie selbst allerdings

thun, da Jener, dessen Vorherwissenschaft nicht irren kann, voraus wusste, dass sie vermögen und wirken werden.“ Gewiss! sagt Augustin, indem der Wille als freier in der Ordnung der Ursachen begründet ist, ist er nicht mehr ein nur zufälliger, sondern ein wesentlicher, ein nothwendig freier. Man könnte somit allerdings sagen, der Wille sei einer Nothwendigkeit unterworfen, aber einer Nothwendigkeit, die die Freiheit nicht aufhebt, sondern setzt. „Wenn man unsere Nothwendigkeit eine solche nennen will, die nicht in unserer Macht ist, sondern auch, wenn wir nicht wollen, bewirkt, was sie vermag, als da ist die Nothwendigkeit des Todes, so ist offenbar, dass unser Wille, nach welchem wir gut oder böse leben, unter einer solchen Nothwendigkeit nicht stehe. Denn Vieles thun wir, was wir, wenn wir nicht wollten, auch nicht thun würden, wohin voraus auch das Wollen selbst gehört; denn wollen wir, so ist es da (das Wollen); wollen wir nicht, so ist es nicht: denn wir würden nicht wollen, wollten wir nicht. Wenn man aber unter jener Nothwendigkeit eine solche versteht, wornach wir sagen, es sei nothwendig, dass etwas so sei oder so geschehe, so weiss ich nicht, warum wir diese fürchten sollten, als möchte sie uns die Freiheit des Willens rauben.“ Augustin nimmt, wie man sieht, die Nothwendigkeit, von der er spricht, als die formale, als eine solche, welche jeden Inhalt, dem sie beigegeben ist, als einen nothwendigen setzt; so sei die Freiheit eine nothwendige, keine zufällige, weil von Gott gesetzt in der Ordnung der Ursachen. Augustin exemplirt wieder mit Gott. „Wir stellen ja, sagt er, auch das Leben und die Vorherwissenschaft Gottes nicht unter irgend eine Nothwendigkeit, wenn wir sagen, Gott lebe immer und wisse Alles vorher; so wie auch seine Macht nicht vermindert wird, wenn man spricht, er könne weder betrügen noch sterben: denn diess kann er freilich nicht, und zwar darum nicht, weil, wenn er es könnte, seine Macht geringer wäre. Auf gleiche Weise sprechen wir allerdings wahr, wenn wir sagen, es sei nothwendig, dass wir,

wenn wir wollen, mit freiem Willen wollen; desswegen aber stellen wir den freien Willen nicht unter eine Nothwendigkeit, welche die Freiheit raubt." Augustin schliesst: „Es erfolgt also nicht, dass nichts in unserem Willen stehe, weil Gott voraus wusste, was in unserem Willen sein würde. Denn der diess voraus wusste, wusste nicht Nichts voraus. Wusste also er, der vorauswusste, was in unserem Willen sein würde, allerdings nicht Nichts, sondern Etwas voraus, so ist fürwahr eben jenes Etwas mit in unserm Willen. Desswegen hebt Eins das Andere nicht auf, weder der freie Wille die Vorherwissenschaft, noch die Vorherwissenschaft den freien Willen; jenes glauben wir, auf dass wir gut glauben, dieses, auf dass wir gut leben. Ferne sei es daher, damit wir frei sein wollten, die Vorherwissenschaft dessen zu läugnen, durch dessen Beistand wir eben frei sind oder frei werden. Es sind demnach die Gesetze nicht umsonst, die Zurechtweisungen, Lobsprüche und Ermahnungen nicht vergebens, weil er auch sie als künftig vorherwusste, und wie wirken sehr viel, so viel, als er vorauswusste, dass sie wirken werden; und auch die Gebete sind vermögend, zu erflehen das, was er vorauswusste, dass er den Betenden gewähren werde; und mit Recht werden den Guten Belohnungen, den Bösen Strafen zuerkannt; denn nicht desshalb sündigt der Mensch, weil Gott voraus wusste, dass er sündigen werde; vielmehr ist es gewiss, dass er selbst sündige, wenn er sündigt, da derjenige, dessen Vorherwissenschaft nicht irren kann, voraus wusste, dass nicht das Verhängniss, nicht das Schicksal, noch irgend etwas Anderes, sondern der Mensch selbst sündigen werde. Will er diess nicht, so sündigt er allerdings nicht; aber wenn er nicht wollte sündigen, so wusste Gott auch das voraus."

Wie lässt sich aber Sünde und Sünder mit der Idee Gottes und der Idee der Welt als einer gottgesetzten und gottgeordneten vereinigen? Fällt durch die Sünde, sofern sie im Willen Gottes nicht liegt und nicht in der ursprünglichen Idee der Welt, sofern sie

etwas Hereingekommenes ist, nicht ein Vorwurf und Schatten auf die Herrlichkeit Gottes? Wird die Idee der Welt nicht alterirt durch sie, ihre Vollkommenheit als Werk Gottes nicht aufgehoben? Diess ist die andere Frage, die sich Augustin nicht verbirgt. Er beantwortet sie auf's Eindringendste; sie bildet den Inhalt seiner Theodizee. Er sucht die Welt, auch wie sie nun ist, zu rechtfertigen als die beste, und sie in Einklang zu setzen mit ihrer Idee wie mit Gott. Erstens kann, sofern, wie oben entwickelt, die Sünde nicht ein Werk Gottes ist, sondern ein Produkt der freien Wirksamkeit der Geschöpfe Gottes, wobei die Wirksamkeit gut und nur die Wirkung böse ist, der Herrlichkeit Gottes kein Abbruch geschehen. Der Sünder ist ja nicht in Bezug auf das, was er von Gott erhalten, sondern nur in Bezug auf das, was er durch eigene Freithätigkeit geworden, tadelnswürdig. — Noch mehr: Nicht blos geschieht durch die Sünde der Herrlichkeit Gottes kein Abbruch, vielmehr Lob. Augustin geht hiebei aus vom Begriff der Sünde als einer Korruption, Verderbniss des Ursprünglichen, Wesenhaften. „Jedes Wesen ist nämlich als Wesen gut: denn ist es unverderblich, so ist es besser, als das Verderbliche; ist es aber verderblich, so muss es, weil durch die Verderbniss es weniger gut wird, vor derselben nothwendig gut sein.“ Durch die Korruption, die eine freie That der Menschen, verlieren die Menschen am Freien, an der Substanz; denn Verderbniss ist Aufhebung, Zerstörung des Seins in der sittlichen Sphäre. Nun aber ist die Substanz der Dinge entweder selbst Gott oder aus Gott, weil Gott das absolute Sein oder Urheber alles Seins ist. Demnach wird Gott allemal nothwendig gelobt, gerade wenn die Geschöpfe ob der Sünde getadelt werden. Oder auch so: Jede Korruption ist eine Naturwidrigkeit; eine Naturwidrigkeit ist aber eine Entadelung der Natur; jede Rüge eines Fehlers ist somit eine Erhebung des Adels der Natur, und je mehr der Fehler gerüget wird, um so mehr wird die Natur erhoben, und je mehr die Natur, je mehr ihr Urheber — Gott. „O, ruft Augustin aus, welch' ein grosses,

u n a u s d e n k l i c h e s, j a u n a u s s p r e c h l i c h e s G u t m u s s a l s o d e r S c h ö p f e r a l l e r D i n g e — G o t t — s e i n, d a w i r w e d e r g e l o b t n o c h g e t a d e l t w e r d e n k ö n n e n, o h n e d a s s e r g e l o b t u n d g e p r i e s e n w e r d e."

Augustin rückt nun aber der Sache noch n ä h e r. Er betrachtet den sündigen Menschen, und findet ihn, sofern er S ü n d e r ist, zwar unvollkommen im Verhältniss zu dem, was er sein sollte, aber, sofern er M e n s c h ist, doch immer noch vortrefflich „und von unverkennbarem Vorzuge, freilich nicht nach dem fehlerhaften Gebrauche seiner Freiheit, wohl aber in Bezug auf die Würde seiner Natur." Augustin stellt eine Vergleichung an. Besser, sagt er, ist das einfache Sein, als das Nichtsein, besser das Sein mit Freiheit, als das Sein ohne Freiheit, selbst auch wenn die Freiheit missbraucht wird, als ein Sein, das gar nicht verkehrt werden kann, weil ohne Freiheit. Nun, da das e i n f a c h e Sein schon gut ist, „müsste Gottes ausserordentliche Güte nicht weniger gepriesen werden, wenn uns eine viel niedrigere Stufe des Daseins, als die ist, welche wir einnehmen, angewiesen worden wäre." Nun ist aber „unsere Seele, wenn auch durch noch so hässliche Sünden entstellet, doch ein erhabeneres und vollkommeneres Wesen, als z. B. dieses sichtbare Licht, dessen ausgezeichnete Herrlichkeit doch selbst diejenigen zum Lobe Gottes stimmt, deren Seelen sonst nur dem Genusse der Sinnenlust ergeben sind. Darum gebührt Gott das höchste Lob, sofern er den Menschen mit so herrlichen Anlagen ausgerüstet hat, die ihn weit hinausstellen selbst über die Würde des sinnlichen Lichts; und der Tadel, welcher Sünden gebührt, möge dich nicht veranlassen, auch nur bei dir selbst leise zu sprechen: es wäre besser gewesen, die Seelen der Sünder hätten ihr Dasein nicht erhalten; sage lieber: sie hätten anders werden sollen, als sie wirklich sind." Wenn daher jede Seele vor jeglichem Körper Vorzüge hat und keine der Sünde unterliegende Seele, wie tief sie immer hinabsinken mag, auf irgend eine Weise in einen Körper verwandelt und der seelischen Natur und ihrer eigenthümlichen Vorzüge,

wodurch sie sich vor jeglichem Körper auszeichnet, verlustig wird; wenn ferner in allen Körpern das Licht die erste Stelle einnimmt: so folgt nothwendig, dass eine Seele des niedersten Ranges vor einem Körper des ersten Ranges Vorzüge habe.

Wenn nun freilich der Mensch auch als sündigender im Verhältniss zu niederen Geschöpfen immer noch seine eigenthümliche Würde hat, so fragt sich aber weiter, wie das Unvollkommene überhaupt und die Idee der Welt sich vereinigen lasse. Hier geht Augustin von dem Grundsatz aus, dass ein Geschöpf wohl in Bezug auf sich selbst oder in Vergleich mit andern unvollkommen erscheinen kann, nie aber kann es wirklich unvollkommen sein in Bezug auf seine ewige Idee im göttlichen Verstande, und diese ist doch der einzig bleibende Maassstab der Dinge. Es kommt daher auf die göttliche Idee der Welt an, anders ausgedrückt, auf die Idee der vollkommenen Welt. Diese besteht nun darin, nicht dass Alles in gleicher Weise vollkommen ist, Eines wie das Andere, Eines, das man für das vollkommenste hält, nur „ausschliesslich;" sondern erstens: dass Alles, „was zur Gestalt (zum Begriff) der Welt gehört, vom Höchsten bis zum Niedrigsten, irgendwo im ganzen Umfang der Welt ist; und dann: dass jedes an seiner Stelle ist: darin besteht ihm die Vollkommenheit des Ganzen und darin auch die objektive Auffassung der Welt. Wer es anders wollte, als so, der höbe die Vortrefflichkeit der Welt auf. Nur ein Beispiel, sagt Augustin. Es spricht Einer: der Mond sollte sein wie die Sonne. „Damit sagt er nun eigentlich, ohne es zu wissen, der Mond sollte nicht sein, aber es sollten sein zwei Sonnen. Zweifach ist demnach sein Irrthum: erstlich, weil er der Vollkommenheit der Dinge noch etwas beilegen will, indem er eine zweite Sonne verlangt; zweitens, weil er die Vollkommenheit vermindern will, indem er den Mond aus dem All der Dinge hinwegwünscht." Alterirt wäre der Welt Vollkommenheit also nur, entweder wenn Eines fehlte, oder wenn Eines an der Stelle eines

Andern wäre. Ein Wesen niederen Ranges wäre somit nur dann ein Schimpf für den Schöpfer, wenn es an die Stelle gesetzt wäre, welche einem Wesen höheren Ranges gebührt, oder wenn das Wesen höheren Ranges desswegen nicht wäre. Wenn daher die Menschen irre werden an der Vollkommenheit der Welt durch die Erscheinungen der Unvollkommenheit und Sünde in ihr, so kommt diess nur daher, dass sie die Welt nicht recht fassen, d. h. entweder nicht als Totalität aller Momente, die zum Begriffe der Welt gehören, oder diese Totalität nicht als Organismus, in dem jedes seinen Ort hat. Da verkennt man entweder ein nothwendiges Moment in der Idee der Welt, oder, wenn man „eine geistige Anschauung" von demselben hat, so sucht man es am falschen Ort. Das ist aber, sagt Augustin, „wie wenn Einer, der die Idee eines vollkommenen Zirkels in seiner Vernunft schauet, zürnet, denselben nicht in der Nuss zu finden, weil er etwa keinen andern runden Körper bisher gesehen hat." Unser Vater führt von dieser verkehrten Weltansicht mehrere Beispiele an. „Du wünschest, sagt er, das Nichtdasein der Dinge niederen Ranges, wie etwa im Vergleich mit dem Himmel die Erde ist. Mit Recht möchtest du vielleicht rügen, dass die Erde nicht zum Himmel geschaffen worden wäre; da aber der Himmel, nach dessen Art du die Erde geschaffen wünschest, auch geschaffen worden, und nicht Erde, sondern Himmel genannt wird, so sehe ich nicht ein, was zu rügen.... Oder du schauest im untrüglichen Lichte der Vernunft die Idee freier, aber sündenloser Geschöpfe; wenn sich nun unter den freien Wesen hienieden keines findet, welches im Guten unabänderlich beharrt, wünschest du nicht etwa, dass die Menschen aufhören zu sündigen, sondern betrübst dich, dass Menschen geschaffen sind, und hegest den Wunsch, Gott hätte uns so geschaffen, dass wir den ununterbrochenen Genuss der unwandelbaren Wahrheit dem Sündigen hätten vorziehen müssen; oder verfällst du gar in den Wahn, als gebe es keine solche Wesen, und es ermangele somit das Weltall einer Vollkommenheit,

ohne zu bedenken, dass den vollkommenern Wesen nach der Ordnung des Schöpfers und nach seinem Voraussehen nicht diese Erde, sondern höhere Sphären zur Wohnung angewiesen seien.“

Es gibt nun aber, entwickelt Augustin weiter, drei Klassen in der Totalität der Weltwesen: Erstens solche, die, obwohl sie das Vermögen zu sündigen hatten, doch weder gesündiget haben, noch jemals sündigen werden. Diesen, als den allervollkommensten, ist die höchste Stufe des Daseins angewiesen, und als solchen, die nur dem Schöpfer unterthan, die ganze Welt unterthänig. Sie haben die Bestimmung, „Alles in der ihm eigenthümlichen Wirkungssphäre zu erhalten;“ ihre Macht jedoch über die Welt ist bedingt durch ihren demüthigen Gehorsam gegen ihren Schöpfer, „nicht aber durch ihre eigenthümliche Herrlichkeit,“ und somit wurzelhaft in Gott (vergleiche den Artikel über die Engel). Zweitens solche, welche, gut geschaffen, durch eigene Willkühr sündigten, „jedoch das Vermögen beibehielten, die verlorene Seligkeit wieder zu erwerben, ein Vermögen, welches augenscheinlich viel erhabener ist, als die fortdauernde Lust, zu sündigen.“ Sie theilen sich wieder in solche, die sich bekehren, und in solche, die in der Sünde verharrten und stets verharren werden. Auch diese sind geschaffen von Gott „nicht zur Sünde, wohl aber zur Zierde des Universums, sie mochten dann künftig sündigen wollen, oder nicht.“ „Wofern nun im All der Dinge keine Seelen wären, welche den höchsten Rang der Geschöpfe dergestalt behaupten, dass durch ihre Sünde die Allheit der Dinge geschwächt und gestört werden müsste, so wäre eine grosse Mangelhaftigkeit unter den Geschöpfen, weil Mangel an denjenigen Geschöpfen, ohne welche keine Festigkeit und keine Ordnung der Dinge bestehen würde. Mangelten aber Geschöpfe, welche, sündigend oder nicht sündigend, keine Veränderung in der Ordnung der Dinge hervorbrächten, so wäre wiederum ein sehr grosser Mangel im Universum, denn derlei Geschöpfe sind vernünftige Seelen, jenen höheren Geschöpfen zwar un-

gleich an Wirksamkeit, jedoch gleich an Wesenheit, die unter sich noch viele Geschöpfe haben, die bis hinab zur untersten Stufe der Dinge alle preiswürdig sind. Es hat aber noch eine höhere Bestimmung jenes Geschöpf, durch dessen Sünde die Ordnung des Weltalls verschlimmert, jedoch nicht mehr, als durch dessen Nichtdasein verschlimmert wird. Ein Geschöpf von niederer Bestimmung ist dasjenige, dessen Nichtdasein wohl, jedoch dessen Sünde nicht irgend eine Unvollkommenheit im Weltall verursachen konnte.“ Diess ist die dritte Klasse: Thiere, leblose Körper u. s. w. Sie ist freilich unvollkommener, als jene Geschöpfe, welche Vernunft und Freiheit haben, und können ebendesswegen weder sündigen noch nichtsündigen „Aber auch diese ziert nichts desto weniger durch ihr Dasein das Ganze und dient den weisen Absichten des Schöpfers.“

So ist eine Stufenreihe und in dieser „eine stufenweise Schönheit,“ jede in ihrer Art und in ihrer Ordnung, und in dieser wesentlich und nothwendig.

Indem nun im ganzen All der Dinge jedes Wesen die Stelle einnimmt, für welche es tüchtig und würdig ist, und „vom Höchsten bis zum Niedersten“ eine der Gerechtigkeit entsprechende Stufenordnung herrscht, so dass weder ein Wesen aufgehoben, noch eines an die Stelle des andern gesetzt werden könnte, ohne dass das Ganze unvollkommener würde, und da überdiess das allerunvollkommenste Sein viel vortrefflicher ist, als das Nichtsein, muss Jeder die gegenwärtige Einrichtung der Welt als die beste und vollkommenste finden. Wer das Gegentheil behaupten wollte, müsste annehmen, entweder dass irgend eine Vollkommenheit nicht existire, was gegen den Begriff des göttlichen Verstandes und Willens; oder dass das eine Wesen an die Stelle des andern gesetzt werden könne, ohne dass entweder das erste oder das zweite Wesen aufhöre, ein Wesen zu sein, und ohne dass die zweckmässigste Ordnung der Dinge gestört werde, was schlechterdings undenkbar. Da nun also das erste wie das zweite unmöglich, so ist auch nicht weniger unmöglich, dass eine bessere

Welt existire als die gegenwärtige. Indem so in der Welt Alles ist, was zum Begriffe einer vollkommenen Welt gehört, und Alles in höchster Zweckmässigkeit und durchgängiger Ordnung vom ersten bis zum letzten der Geschöpfe, muss also Gott in aller und jeder Beziehung auf das Höchste gelobet und gepriesen werden."

Diess ist Augustin's Anschauung für den Begriff der Welt; sie bildet die Grundlage für die nähere konkretere Bestimmung. Die Ordnung der Welt, von der bisher die Rede, nach der Jedes die ihm gebührende Stellung einnehme, offenbart und bestimmt sich nämlich in Bezug auf die Sünde und den Sünder durch die Strafe, die ihm zu Theil wird, durch das unglückliche Dasein, dem der Sünder verfällt. Durch diese Strafe geschieht der göttlichen Gerechtigkeit Genüge. Was nämlich Jeder zufolge seiner Natur zu thun schuldig ist gegen Gott, ist eine Schuld, die er Gott zu entrichten hat. Was der Mensch hat, hat er aus Gnaden: „denn Gott ist Niemand etwas schuldig; er gibt Alles aus lauter Güte. Wollte Jemand sagen: er sei seinen Verdiensten etwas schuldig, war er ihm doch gewiss das Dasein nicht schuldig: denn er konnte dem, der noch nicht war, nichts schuldig sein.... Wer aber immerhin schuldig ist, wem ist er schuldig als dem, von welchem er die Schuld übernommen hat? Was also der Mensch hat von Natur, das ist er zu thun schuldig gegen Gott, ist eine Schuld, die er Gott zu entrichten hat. Diese Schuld zahlt nun die Seele entweder durch einen guten Gebrauch dessen, was sie empfangen hat, oder durch Verlust dessen, was sie nicht gut hat gebrauchen wollen. Desswegen bezahlet seine Schuld durch Erduldung des Elends, wer sie nicht bezahlet durch Uebung der Gerechtigkeit; auf beide bezieht sich der Ausdruck: Schuld; es kann daher auch gesagt werden: wer nicht bezahlet durch Handeln, bezahlet seine Schuld durch Leiden. Beides ist indessen in der Zeit nicht so von einander getrennt, dass etwa Einer jetzt nicht thun könnte, was er zu thun schuldig ist, und dann erst später leiden müsste, was er desswegen zu leiden

schuldig ist, damit keinen Augenblick die ewige Schönheit getrübet werde, sofern die Schande der Sünde ohne die Zierde der Strafe erschiene. Allein für ein künftiges Gericht wird Alles aufbehalten, was gegenwärtig nur in geheimster Verborgenheit gestraft wird.“ Noch einmal: durch die Strafe geschieht Gott ein Genüge und dem fehlerhaften Geschöpfe wird, was ihm gebührt, weil: was es selbst für sich erwählet. Insofern ist jede Strafe oder Rüge ein Lob des Urbildes, von dem abgewichen wird, d. h. eine Verherrlichung des Schöpfers. Mit andern Worten: die Strafe hebt die Sünde als solche auf in der göttlichen Weltordnung; sie ist die thatsächliche Offenbarung, dass die Majestät des Gesetzes durch die Auflehnung dagegen nicht wirklich verletzt worden sei. Mit der Sünde ist somit die Strafe gesetzt von Gott und in der Idee der Weltordnung. Weit entfernt daher, dass die Strafe an sich etwas Böses wäre, ist sie vielmehr eine nothwendige Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit, und als solche etwas Gutes und Preiswürdiges. „Wie muss darum derjenige gelobt werden, der sowohl das Wollen geboten, als das Können gegeben, nicht weniger das Nichtwollen, wenn gleich zugelassen, doch auch gestrafet hat.“ Es leuchtet daher die Herrlichkeit Gottes eben so sehr aus dem allerunglückseligsten Dasein der Sünder, als aus dem herrlichen und seligen Dasein der Tugendhaften, und offenbar wäre die Welt weniger vollkommen, sowohl wenn der Sünder nicht so unglücklich wäre, als er wirklich ist, als wenn der Gottselige nicht gerade so verherrlicht würde, wie er es wird.“

Ist nun aber ein unglückseliges Dasein, die Folge der Strafe, nicht ein Zeichen der Unvollkommenheit der Welt? Augustin sagt: Nein. Im unglücklichen Dasein ist noch immer das Sein; das Sein aber ist in jeder Form vollkommener als das Nichtsein, folglich ist auch im höchsten Grade des Unglückseins noch Vollkommenheit. Auch der Unglückliche verwünscht niemals das Sein, — woher sonst der Abscheu vor dem Tode? — sondern stets nur das Unglücklichsein; indem er aber das Unglücklichsein verwünscht, legt er Zeugniss ab für die

Vortrefflichkeit des **Seins**. Aber der Selbstmörder, der im Unmuth über ein höchst unglückliches Dasein sich das Leben nimmt, — hält er auch das Sein für besser als das Nichtsein? Ja, sagt Augustin; denn er täuscht sich selbst; seine Gesinnung, seine Absicht, sein Gefühl widerlegt seinen **Wahn**, ist **wahrer** als dieser. Oder nicht? Er steht ja in dem Wahne, aus der unerträglichen Unruhe durch seinen Selbstmord zur Ruhe zu gelangen. Seine Absicht geht demnach nicht auf das Nichts, sondern auf das Sein, „denn Ruhe ist ein vollkommeneres Sein als Unruhe," und er irrt sich nur in **seiner** Meinung oder Vorstellung des Seins, nicht im Gefühle desselben.

Ferner: „Jegliches Elend dienet unverkennbar dazu, im All der Dinge jene Stelle auszufüllen, welche Seelen gebührt, die freiwillig der Sünde dienstbar geworden." Wer aber die Sünde aufgehoben wissen wollte, müsste auch die menschliche Freiheit aufgehoben wünschen; nun aber ist diese eine Vollkommenheit, und zwar viel vollkommener als die Nichtfreiheit; mithin würde der Sinn, das unglückliche Dasein in der Welt als Zeichen der Unvollkommenheit der Welt zu setzen, gerade das Vollkommene zerstören und an desselben Stelle das Unvollkommene setzen.

Was bis jetzt entwickelt, geht auf die Strafe an sich, wie sie an sich gut sei, auf den unglücklichen Zustand an sich. Augustin geht aber noch weiter. Nicht blos **an sich** ist sie gut, sondern auch **für** den Sünder, das Subjekt der Strafe. Eben diess, dass er unglücklich ist und diess verwünschet, soll in ihm ein Verlangen nach dem (wahren) Sein, nach der Seligkeit hervorrufen. Diess Verlangen ist aber die mächtigste Triebfeder zur Tugend. Die Strafe der Sünde ist eine Genugthuung der Gerechtigkeit Gottes, eine Reparation der Sünde und für den Sünder zugleich, wenn wir so sagen sollen, der Anfang seiner Heilung, die negative Erlösung. Zu dieser kömmt nun die positive. Augustin hat im Vorherigen versucht, die Welt mit ihrer Sünde in Einklang zu setzen mit Gott, und Gott zu rechtfertigen noch ohne alle Beziehung auf die Erlösung durch Jesus

Christus. Sie ist aber angebahnt und dämmert bereits im Hintergrunde. Im wunderbarsten Glanze strahlt nämlich das Verhältniss Gottes zur Welt als solches erst vom Standpunkt der Erlösung. Hier findet alle Theodizee ihren vollkommenheiligen Abschluss. Und nicht blos die Thatsache der Erlösung durch Jesus Christus, sondern auch die Art, wie sie stattgefunden, findet Augustin so wunderbar: diese Ordnung des Rechts und der Billigkeit in ihrem Gange. Alles, gründlich erfasst, „muss daher nothwendig zur Verherrlichung Gottes dienen," das ist der Grundgedanke unseres Vaters.

Wir stehen am Schlusse der augustinischen Theodizee. In der That, er sieht in der Welt mit und trotz der Sünde nichts Unvollkommenes, wohl aber eine Totalität von allen Momenten, die zum Begriffe der Welt gehören, und einen Organismus. Sie ist die beste: In ihrem Gesammtbilde kein Flecken: reines Abbild Gottes; wie sie im Urbilde war, so nun in der Wirklichkeit, — die Sünde an und in ihr aufgehoben. Sie ist die reale Exposition seiner heiligen Eigenschaften: „In der Schöpfung manifestirt sich seine Güte, in der Bestrafung des Bösen seine Gerechtigkeit, in der Erlösung von dem Bösen seine Barmherzigkeit." Eine Riesenharfe, auf der Gott spielt!

Wie aber? Wenn die Welt mit, ja trotz der Sünde und des Elendes derselben so vollkommen ist, — folgt daraus nicht, dass somit die Wirklichkeit der Sünde und unser Elend zur Vollkommenheit des Weltalls nothwendig, und dass, „falls wir selige Wesen geblieben wären, das Universum nicht vollkommen gewesen sein würde? Wie könnte dann aber die Strafe der Sünden gerecht sein, wenn ohne Sünden die Welt und die Menschen unvollkommen wären?" Nein, sagt Augustin auf Alles diess. Und er unterscheidet zwischen der Wirklichkeit und der Möglichkeit. Diese war nothwendig, jene nicht. Die Möglichkeit aber, wo sie durch beliebiges Wollen freier Wesen und in dieser Hinsicht Wirklichkeit wird, hat der Idee der göttlichen Ordnung, der ewigen Vollkommenheit gemäss, die Strafe,

das unglückliche Dasein zur Folge, durch welche der Sünder mit der göttlichen Ordnung wieder in Einklang gebracht wird. „Wirkliche Sünde war nicht nothwendig, wohl aber Seelen, die als solche ihrer Natur und Wesenheit zufolge sündigen können und sündigend nothwendig unselig werden. Wenn nach aufgehobener Strafe die Unseligkeit fortdauerte, oder wenn die Unseligkeit schon vor der Sünde da wäre, würde allerdings die Ordnung des Weltalls entstellt. Wenn aber Sünden geschehen würden, ohne dass sie Unseligkeit zur Folge hätten, würde die Bosheit nicht weniger die Ordnung der Dinge zerrütten. Bleiben aber Alle, die sündigen, selig, so ist zwar das All der Dinge vollkommen, jedoch auch nicht weniger vollkommen, wenn Alle, welche sündigen, unselig werden. Demnach ist die Vollständigkeit und Vollkommenheit des Universums, in welchem Seelen sind, die sündigend so nothwendig unselig werden, als recht handelnd sie selig bleiben, in Bezug auf alle Wesen." Gehörte die Sünde und damit die Strafe nothwendig zur Wirklicheit der Welt, so müssten sie wesenhaft sein. Beide aber, Sünde und Strafe, sind nicht „Selbstwesen," sondern nur „Veränderungen" an den Wesen, jene am freien Willen (der in seiner Wahrheit ist ohne die Sünde), diese an der göttlichen Gerechtigkeit, deren Folge sie ist.

Durch die Sünde und deren Strafen ist also kein alterirendes Moment in die Weltordnung gekommen, da sie so ist, „dass in den vernünftigen Menschen, sie mögen sündigen oder nicht sündigen, die ewige Schönheit auf die zweckmässigste Weise zum Vorschein kommt." Und zugleich ist alle Nothwendigkeit der Sünde ausgeschlossen. So bleibt es dabei: es ist die beste Welt. Gleichwohl verwahrt sich Augustin gegen die Meinung, dass nur so und nicht anders Gott diese Welt hätte erschaffen können, oder dass die geschaffene Welt, so, wie sie nun ist (empirisch), werden musste, so nämlich, dass die Menschen sündigten, die Engel nicht; dass aber, wenn es anders geworden, wenn z. B. auch die Engel gesündigt

hätten, wie sie nun nicht gesündigt haben, und wie es Gott vorausgesehen, dass sie es nicht werden, „Gottes unaussprechliche Macht das All der Dinge nicht dergestalt in Ordnung gehalten haben würde.“ Hiegegen protestirt Augustin. „Obwohl, sagt er, es keine bessere Ordnung der Dinge gibt, als diejenige, wo die Macht der guten Engel in der Einrichtung des Weltalls den ersten Rang einnimmt, so würde dennoch, wenn auch die Engel gefallen, Gott sein Reich in der besten Ordnung erhalten haben. Hätte es doch seine Güte weder verdriessen, noch seine Allmacht beschweren können, andere Wesen zu schaffen an jener Stelle. Und wäre auch eine noch so grosse Anzahl jener Engel nach Verdienst verdammt worden, so wäre auch dann die göttliche Ordnung nicht beeinträchtigt worden, weil jedem, so viele derselben gewesen, die angemessenste und gebührendste Art in der Verdammniss angewiesen worden. Wohin demnach nur immer unsere Betrachtung sich wenden mag, des unaussprechlichsten Lobes und Preises würdig findet sie Gott, welcher das All der Dinge nicht nur so gut als möglich geschaffen hat, sondern auch nicht weniger gerecht regiert.“ — Wir eilen zur Beurtheilung dieser Theodizee.

Es gibt einen doppelten Optimismus; einen solchen, welcher sich nur auf die ursprüngliche, und einen solchen, welcher nicht blos auf die ursprüngliche, sondern auch auf die gegenwärtige Gestalt der Welt sich ausdehnt und mithin nicht blos die Möglichkeit, sondern auch die Wirklichkeit des Bösen mit der grösstmöglichen Vollkommenheit der Welt auszusöhnen sucht. Augustin's Theodizee ruht allerdings auf einem Optimismus; aber sein Optimismus umfasst beide Formen, von denen wir gesprochen. Weder die Möglichkeit, noch die Wirklichkeit der Sünde ist in seiner Theodizee ausgeschlossen, ohne dass doch der Unwandelbarkeit des göttlichen Weltplanes Eintrag geschieht. Die Möglichkeit nicht: Man könnte zwar sagen, mit der Freiheit sei immer ein Prinzip möglicher Zufälligkeit und Willkührlichkeit im Handeln gegeben, und wenn diese Möglichkeit zur Wirk-

lichkeit werde, so müsse ein solches, seinem Begriffe nach unberechenbares Handeln überall störend eingreifen in den göttlichen Weltplan; Augustin aber erwiedert dann: Gott habe die Selbstentscheidungen dieser Freiheit zur Voraussetzung seines Weltplanes gemacht und ihn mit Beziehung auf jene entworfen. Die Möglichkeit der Störung sei nicht ausgeschlossen, sondern eingeschlossen in die göttliche Weltordnung, die in so grossem Style angelegt, dass sie dadurch nicht alterirt werde in ihrem Wesen. — Die Wirklichkeit nicht: Man könnte zwar sagen, die wirkliche Sünde könne nicht im Plane Gottes gelegen haben; Augustin aber erwiedert: die Wirklichkeit der Sünde in der Welt sei nur insofern in die göttliche Weltordnung eingeschlossen, sofern sie in derselben von Gott zugleich aufgehoben sei durch ihre Strafe und die Erlösung. Was aber die Nothwendigkeit des Bösen betrifft, dass nämlich das Böse im Einzelnen als Bedingung einer höheren Harmonie des Ganzen erforderlich sei, diese Ansicht hat Augustin stets von sich weggewiesen. Er kannte keine Nothwendigkeit irgend einer Weltordnung an, in dem Sinne nämlich, dass sie so und nicht anders hätte von Gott erschaffen werden und nun sein müssen, am wenigsten aber eine Nothwendigkeit des Bösen in der Weltordnung. Nur des Bösen Möglichkeit und Wirklichkeit, wie sie mit Gott zu vereinigen, wies er nach, wiewohl er nicht verkannte, dass, wie nun die Sünde im Menschen sei, sie unter der Leitung der Gnade Gottes (d. h. nicht an und für sich) im Menschen auch noch von fruchtbaren Folgen sein könne. Doch hierüber später.

Augustinus und der Pelagianismus.

Wir kommen nun zu dem tiefsten geistigen Kampfe Augustin's.

Die Theologie hatte zuerst die Kirche bewegt und bewegen müssen. Die Grundlage ist das Erste, was

zu bewerkstelligen. Alles Weitere kann nur auferbaut werden auf ihr.

Auf die Theologie folgt nun die Anthropologie und Soteriologie. War der erkannt, von dem und durch den das Heil, so kam die Reihe der kirchlichen Erforschung an dessen Heilswerk und die Aneignung desselben. — So folgte auf die Theologie die Anthropologie in der Arbeit der Kirche.

Jene war dem Morgenlande zugefallen, diese fiel dem Abendlande zu und in diesem zumal dem Augustin, der, wie Wenige, für diese Frage befähigt war.

Im sogenannten pelagianischen Streite brach diese Frage durch. Merkwürdig! „Vom fernsten Westen her, von einer Grenze des kirchlichen Gebiets, die unberührt von allem Streite schien, doch angeregt durch den Geist des Orientes," musste der Mann kommen, der Veranlassung zu diesem Kampfe ward.

Wir kennen die Geschichte. Wir gehen daher mitten in die Sache und zwar zuerst an die Darstellung des Pelagianismus.

A. Der Pelagianismus.

Wir beginnen systematisch mit der Darstellung des Urstandes.

Der Pelagianismus stellt den Menschen im Urstande dar: intellektuell als mit Vernunft begabt, Gott zu erkennen und die Thiere zu beherrschen, moralisch mit der Freiheit, Gutes oder Böses zu thun, zu sündigen oder aber nicht. Diese Freiheit weiss Pelagius nicht genug hervorzuheben. „Sie ist die höchste Gabe des Schöpfers, ja diejenige, wodurch alle übrigen erst den rechten Werth erhalten." Er spricht sich desshalb auch oft über sie aus. „In der Freiheit zum Guten und zum Bösen besteht der Vorzug der vernünftigen Seele, hierin die Ehre unserer Natur, ihre Würde.... Gott hat es zum Eigenthum der Menschen gemacht, zu sein, was er will, damit er — fähig zum Guten und Bösen — von Natur beides könnte, und seinen Willen zu einem von beiden lenkte. Das

Vermögen, Böses zu thun, hat er uns nur dazu ertheilt, dass wir seinen Willen nach unserm Willen vollbringen. Selbst dass wir das Böse thun können, ist also etwas Gutes. Es macht, dass das Gute nicht gezwungen, sondern freiwillig geschieht." Ueber die Art, wie er sich die Freiheit denkt, äussert er sich besonders klar in folgenden Worten: „Nicht so vertheidigen wir die Güte der Natur, dass wir sagen, sie könne das Böse nicht thun; wir meinen, dass sie fähig zum Guten und zum Bösen sei; sondern wir vertheidigen sie nur gegen die ungerechte Beschuldigung, dass wir durch ihre Schuld zum Bösen angetrieben scheinen, da wir doch ohne unsern Willen weder das Gute noch das Böse thun, und es uns frei steht, immer Eins von beiden zu thun, weil wir immer beides können.... Wir haben eine zum Sündigen und Nichtsündigen gleich bereite freie Willkühr".... So neigt sie sich in der steten Bewegung der menschlichen Willensregungen jetzt dieser, und im nächsten Augenblick der entgegengesetzten Richtung zu, ohne je den festen Punkt ihrer unbestimmten Mitte zu verlassen. „Sie ist die von Gott eingepflanzte Fähigkeit für beide Seiten, gleichsam eine treibende und fruchtbringende Wurzel, die nach dem Willen des Menschen Verschiedenes zeugt und gebiert und nach des eigenen Pflegers Gutdünken entweder mit der Blume der Tugend prangen, oder von den Dornen der Laster starren kann." Diese Freiheit, gleich empfänglich für das Böse wie für das Gute, ist die Freiheit des Urstandes. „Wir sagen, dass der Mensch immer so wohl sündigen als nicht sündigen könne, damit wir immer eingestehen, dass wir einen freien Willen haben." — In physischer Beziehung war der Mensch so geschaffen, dass er sterben musste. „Der Mensch ward nicht zur Strafe, sondern von Natur sterblich geschaffen.... Vielleicht, sagte Julian, hätte Adam, wenn er gehorsam geblieben, zur Belohnung unsterblich werden können. Allein die natürliche Einrichtung sei von der Belohnung des Gehorsams zu unterscheiden. Auch wenn Adam zur Unsterblichkeit übergegangen wäre, so würde sich dessen

ungeachtet die angeborne Sterblichkeit in seinen Nachkommen gezeigt haben."

So viel über den Urstand. — Wir können da sagen entweder: es ist aus demselben nichts herausgefallen, denn er ist noch immer derselbe Zustand; oder: es ist, im Grunde betrachtet, kein Urstand, kein Anfang, oder nur in dem Sinne ein Anfang, als Adam an die Spitze einer gleichartigen, aber unzusammenhängenden Reihe gestellt wird.

Ueber die Sünde in ihrem Ursprung spricht sich Pelagius nicht näher aus. Doch ergibt sich, wie er davon denkt, leicht aus seinem System. Da nämlich in der Wahlfreiheit die Möglichkeit zum Bösen wie zum Guten liegt, so konnte Adam sündigen, wie der Mensch es noch immer kann. — Was den Willen zur Sünde reizte, war die Sinnlichkeit. Die Sünde, in ihrem tiefsten Wesen, die schwerste, ist ihm nämlich die Sünde der Sinnlichkeit.

Man kann es nicht verkennen: Pelagius streift durch diese Bestimmung an den Manichäismus an: die Extreme berühren sich.

Einen Fall in dem Sinne, dass darin ein Abbrechen Adams (und in ihm des ganzen Geschlechts) von der gesetzmässigen Bahn seiner Entwickelung läge, kennt Pelagius nicht. Es konnte nicht sein. Die Sünde Adams ist ja eine einzelne, mit der Freiheit ganz einfach gesetzte. Sie ist — eine Sünde; mehr nicht! Diese Sünde und die Art, wie sie entstand, ist uralt und immer neu; wie Adam gesündigt, so sündigen die andern Menschen; wie die andern Menschen, so hat Adam gesündiget. Ein Unterschied (s. weiter unten) besteht nur darin, dass diese noch mehr Reiz zur Sünde haben, da die lange Gewohnheit des Sündigens in der Welt ein verführerisches Beispiel ist.

Es ist begreiflich, dass kein Fall, da kein Urstand; darum kennt Pelagius auch keine Folgen eines Falles, weder moralische, noch intellektuelle, noch physische. Adam hat weder die Freiheit verloren, noch an Erkenntniss

eingebüsst, noch den Tod sich desswegen zugezogen. Er wäre auch sonst gestorben: der Tod ist eine Naturnothwendigkeit. Wenn von einem Tode als Strafe der Sünde in der h. Schrift die Rede ist, so bezieht sich das auf den geistigen Tod, auf die ewige Verdammniss.

Es ist auch keine Erbsünde, d. h. eine Sünde, die von Adam auf seine Nachkommen durch Zeugung überginge und wesswegen die Menschen unter dem Missfallen Gottes ständen, eine Erbsünde, so dass jedem Menschen ein Keim zur Sünde durch Abstammung inne wohnte. Es wäre undenkbar: „Die Kinder, insofern sie Kinder sind, d. h. ehe sie durch eigenen Willen etwas thun, können nicht schuldig sein." Es wäre auch ungerecht. Die Pelagianer dachten sich nämlich die Erbsünde als eine Imputation einer fremden Sünde und Schuld, von der wir frei. „Wie könnte nun aber dem Menschen von Gott jene Sünde zugerechnet werden, welche er nicht als die seinige erkannt hat?" Das wäre gegen Gottes Gerechtigkeit. „Es kann auf keine Weise zugegeben werden, dass Gott, der eigene Sünden erlässt, fremde anrechne." Es wäre endlich unmöglich: da nämlich die Seelen nicht von Adam abstammen, sondern unmittelbar von Gott geschaffen werden, so fällt die Möglichkeit einer Abstammung von Adam weg. Ueberhaupt: „Alles Gute und Böse, wodurch wir Lob oder Tadel verdienen, wird nicht mit uns geboren, sondern von uns gethan. Vor der Sünde, welche der Mensch aus freiem Willen thut, ist in dem Menschen nur, was Gott geschaffen. Der Mensch wird, wie ohne Tugend, so auch ohne Sünde geboren." — Endlich, wie keine Erbsünde, so ist auch keine Erbschuld, kein Verlust ursprünglicher Güter von Adam an sich verpflanzend über das ganze Menschengeschlecht. Der Tod der Menschen ist eine Naturnothwendigkeit, die Art und Weise der Ehe, die Fortpflanzung, wie nun, ist eine ursprüngliche Anordnung, nicht alterirt.

Mit andern Worten: Jeder Mensch, der geboren wird, wird in Rücksicht seiner physischen, moralischen und intellektuellen Be-

schaffenheit in eben dem Zustande geboren, in dem Adam geschaffen worden. Die Geistesfähigkeit dieselbe, die Willensfreiheit dieselbe, unverkümmert, zum Guten wie zum Bösen. Oder: es ist damals gewesen, was jetzt. „Nicht allein die herrische Wollust, sagt Augustin, sondern auch das so beschwerliche Fieber und die übrigen unzähligen Krankheiten, an denen wir die Kinder leiden und sterben sehen, würden schon (nach den Pelagianern) im Paradiese, auch wenn Niemand gesündigt, stattgefunden haben."

Um aber doch, wie nun das einmal kirchliche Ansicht war, dem Urstand vor dem dermaligen Zustande Etwas voraus zu geben, suchte der Pelagianismus auch einen Unterschied anzunehmen. Das nämlich sollte der Urstand voraus haben, dass noch kein Beispiel der Sünde zur Nachahmung gegeben war; und das Adam vor den neugebornen Kindern, dass er, der als Erwachsener auf die Welt kam, gleich Anfangs den vollen Gebrauch seiner Vernunft und daher auch seine Freiheit hatte. Insofern hat Adams Sünde, sagten sie, seinen Nachkommen geschadet und sind die neugeborenen Kinder in einem andern Zustand, als der erste Mensch.

Diess ist im Wesentlichen des Pelagius Ansicht vom Urstand, von Freiheit und Sünde. Es ist, dürfen wir hinzusetzen, die vulgäre Ansicht; und um zum Verständniss dieser hochwichtigen Sache und der augustinischen Bestreitung und Position zu gelangen, desto nothwendiger, diesen Pelagianismus einer Kritik zu unterwerfen. — Es sind zwei Hauptpunkte: Freiheit und Sünde. Wir beginnen mit der Freiheit.

In der Idee der wahren Freiheit liegen drei Momente: erstens die rein formale Freiheit, da noch von keinem Inhalte die Rede ist: die Macht des Willens, sich aus sich selbst zu bestimmen. Dann die Wahlfreiheit, da dem Menschen ein Objekt vorliegt, und er nun vermöge seines Willens sich dafür entscheiden mag oder nicht. Endlich die positive Freiheit, d. h. die Macht, das, was dem Menschen als ewige Bestimmung von Gott

gegeben ist, sein Menschsein an sich, auch für sich zu setzen und zu verwirklichen, durch die freieste That des eigenen Willens sie sich zum Eigenthum zu machen. Offenbar ist diess die reale Freiheit, die Freiheit, die allein von Gott gegeben sein kann, die Freiheit in ihrer Idee. Sie hat nicht einen beliebigen Inhalt, sondern den göttlich gesetzten substanziellen Inhalt der menschlichen Natur, auch nicht eine beliebige Bestimmung, sondern die freie Verwirklichung dieses Inhalts, der ihr eigenster Lebensgrund ist, und den zu erheben aus seiner substanziellen Tiefe in's innerste Leben der Persönlichkeit sie eben gegeben ist. Zu dieser höchsten, alleinigen und so schwer verkannten Freiheit verhält sich die erste als die formale Bedingung; sie ist in der dritten aufgenommen, aber noch bereichert durch den positiven Inhalt und die positive Bestimmung. Die zweite, die Wahlfreiheit, ist mit der dritten gegeben, sobald zur formalen Freiheit das Objekt hinzutritt; aber sie ist gegeben nicht als Freiheit zum Guten oder zum Bösen, sondern als Freiheit zum Guten. Nun ist freilich in ihr, als Freiheit, auch die Freiheit zum Bösen, die Möglichkeit des Anderssichbestimmens, sonst wäre die Freiheit zum Guten nicht Freiheit; aber der ungeheure Unterschied ist, dass jene — Möglichkeit ist, die bestimmt ist, Wirklichkeit zu werden, diese aber — Möglichkeit, die nicht Wirklichkeit werden soll. So ist diese in jener enthalten, aber als eine zu negirende. Sie kann daher so wenig die wesentliche Freiheit sein, dass es vielmehr bereits den Verlust jener, eine Depravation, einen Fall voraussetzt, wenn die Freiheit gleich sehr vom Guten und Bösen angezogen wird, denn dem ursprünglichen Wesen des Willens muss das Böse fremd und widersprechend sein.

Pelagius, wenn von Freiheit die Rede ist, kennt nun nur die Wahlfreiheit. Sie ist ihm die Idee der Freiheit, die gottgesetzte: integrirendes Moment des menschlichen Wesens. Er kennt nur zweierlei auf diesem Gebiete: entweder Wahlfreiheit oder Zwang! Es gibt ihm kein Drittes. Von einer positiven Freiheit, einer Freiheit, das

Gute zu thun aus Liebe, aus dem innersten, freiesten Lebensdrange heraus, weiss er nichts. Er denkt sich den Menschen als eine Art tabula rasa, als ein Wesen, das sich erst durch sein Wollen nach dieser oder jener Seite hin einen Inhalt geben müsste. —

Diese seine Wahlfreiheit, wie sie ihm die einzige ist, so ist sie die ursprüngliche und die gegenwärtige, dieselbe in Adam, in uns, in jedem Menschen, und in Jedem ganz und unverkümmert in jedem Momente.

Wir können uns nicht wundern: es liegt diess im Begriffe seiner Wahlfreiheit. Er fasst sie wesentlich als die immer gleiche Möglichkeit, entweder das Gute oder das Böse zu thun, als die Fähigkeit, sich in jedem Augenblicke auf gleiche Weise zwischen dem Guten und Bösen zu entscheiden, als das dem Menschen immer auf gleiche Weise einwohnende Vermögen, gute oder böse Entschliessungen zu fassen oder auszuführen. Es gehört daher zum Wesen des freien Willens (nach Pelagius), zwischen dem Guten und dem Bösen im Gleichgewicht zu stehen, von beiden Potenzen auf gleiche Weise angezogen zu werden; und die Aufgabe des Willens ist, sich immerdar in dieser Schwebe zwischen beiden zu erhalten oder doch aus jeder einzelnen Entscheidung sogleich wieder in seine unentschiedene Stellung zurückzukehren. „Wenn nun der freie Wille von der Art ist, dass er, durch keine sündhafte Entschliessung in seinem Wesen verletzt, mit unveränderter Elastizität nach jeder Beugung die frühere Stellung wieder einnimmt, so ist auf gleiche Weise undenkbar, dass ein Fortschritt, aber auch, dass ein Rückschritt, ein Herabsinken von der Höhe der ursprünglichen Vollkommenheit eingetreten sei oder eintreten werde.“ — Nun unterliegt aber Alles einem Entwickelungsgesetz, auch unser sittliches Sein. Das verkennt Pelagius. Es gibt bei seiner Freiheit keine sittliche Entwickelung, weder im Guten noch im Bösen, weder im Einzelnen noch in der Menschheit. Die pelagianische Freiheit ist auf jedem Punkte schlechthin unbestimmt und unbestimmbar, blosse Gegenwart ohne

Vergangenheit und Zukunft, gleichgültig gegen die eigenen Werke und Thaten, gegen die Einwirkungen von aussen, schlechthin unabhängig von Allem in ihr und ausser ihr: jede einzelne Willensbestimmung ein absoluter Anfang, durch nichts Gewordenes bedingt. — Man könnte diese Ansicht zugleich die vulgäre nennen. Man mag sich am Anfangspunkte einer Entwickelungsreihe oder (individuell gefasst) eines Lebens eine solche Freiheit denken; wenn aber einmal der Wille gewählt und sich für eine Richtung entschieden hat, so bindet er sich „an die allgemeinen Gesetze der Entwickelung, welchen der zu eigen gemachte Inhalt, wie alles andere Dasein, unterworfen ist.“ Je öfter der Mensch sich nun für eine bestimmte Richtung entscheidet, desto mehr Macht räumt er ihr über sich ein, desto weniger ist er im Stande, „sein Wollen mit einem Inhalte zu erfüllen, dessen Entwickelung nach der entgegengesetzten Seite führen würde.“ Im Bösen befestigt sich der Mensch, dass er ein Knecht des Bösen wird; im Guten (durch die Gnade), dass er ein Kind Gottes wird. Ein Vollendeter kann nicht sündigen, nicht weil er durch Zwang davon abgehalten ist, nicht weil seine Natur (objektiv) diese Möglichkeit nicht an sich trüge, sondern weil es gegen seine subjektive Natur wäre, gegen jene nämlich, die das Resultat seiner Freiheit; oder er müsste von seiner Natur abfallen, müsste aufhören, ein Vollendeter zu sein. Dann aber wäre er es nie gewesen. Beobachte man z. B. einen Trunkenbold! Hat er wirklich die Macht, von sich aus in jedem Augenblicke sein Laster abzuthun? Ist diese Freiheit nicht eine Fiktion? Ist sie nicht gebunden durch die Macht der Richtung, für die sich einmal der Wille entschieden hat? Heisst es hier nicht stets, auch wenn man will: „Das Wollen habe ich wohl, aber u. s. w.?“ Der Pelagianismus freilich weiss davon nichts. Julian sagt: „Der freie Wille ist auch nach der Sünde so voll als er es vorher war.... Auch in dem Sündigenden ist noch dieselbe Natur des freien Willens, durch welche er von der Sünde ablassen kann, welche in ihm

war, dass er von der Gerechtigkeit abweichen konnte.“ Und wenn Pelagius allerdings annahm, dass es schwerer sei, Laster, die man einmal angenommen, abzulegen, als sie gar nicht annehmen, so sollte diess doch gar kein Präjudiz gegen die volle Freiheit auch nach der Sünde geben. — Allerdings mag die Möglichkeit des Ja und Nein der Freiheit übrig bleiben in minder tief greifenden Entschlüssen; aber wo es sich darum handelt, einen Akt zu vollziehen, der unser ganzes Leben änderte, uns vom Bösen erlöste, da ist die Freiheit, wie sie im Menschen nun ist, nicht hinreichend: denn der Wille ist selbst gebunden von dieser Natur, infizirt von ihr, ein Theil, ein Moment von ihr. Es ist als ob ein Ertrinkender sich selbst herausreissen sollte am Schopfe aus dem Strome. Wenn Pelagius das Gegentheil meinte, so kam es daher, „weil seine praktischen Bestrebungen für die eigene und fremde Sittlichkeit meistens nicht weiter gingen, als auf einzelne gute Handlungen, einzelne Tugenden, deren Zusammenhang er doch nur in gleichfalls vereinzelten Lichtblicken schaute; da konnte er wohl Erfolge erringen, welche die Kraft der Natur und ihre reale Freiheit zu beweisen schienen.“

Mit diesem atomistischen Begriff der Freiheit ist überhaupt die ganze Sittlichkeit in Frage gestellt. Wo der Mensch mit immer gleicher Leichtigkeit in jedem Moment für Gut oder Bös sich entscheiden kann, da gibt es keine Tugend, kein Laster: es gibt nur einzelne gute oder böse Thaten, die nur Bedeutung haben in dem Momente, wo sie geschehen, auftauchend aus der unbestimmten Willkühr und verschwindend mit ihnen aus der Seele; da gibt es nur eine Summe von solchen. Die ganze sittliche Entwickelung löst sich so in Atome, die ganze Ethik in einzelne Lehren auf.

Alles zusammengefasst, fehlt Pelagius im Punkt der Freiheit in doppelter Weise; einmal: dass er nur die Wahlfreiheit kennt; dann: dass er diese Wahlfreiheit so atomistisch bestimmt.

Mit dieser Freiheit stimmt denn auch der pelagianische Begriff der Sünde. Es ist schwer zu sagen, welcher

von beiden Begriffen dem andern zu Grunde liegt. Es sind wohl nur verschiedene Seiten derselben Grundrichtung in Pelagius, die sich gegenseitig bedingten und wechselseitig auf einander einwirkten.

Pelagius, wenn von der Sünde die Rede ist, kennt nur einzelne Sünden, keine Sündhaftigkeit, nur das Aktuelle des Sittlichen und Unsittlichen. Er verwechselt die That der Sünde und die Sündhaftigkeit, nimmt die Sünde nur für sich, nur als That des momentanen Willens. Eben so wenig weiss er von einem Fall, von einer Erbsünde u. s. w. Es kann nicht wundern: es resultirt aus seinem Freiheitsbegriffe; mit der Annahme einer momentanen Wahl sah er jedes Räthsel gelöst. Da blieb ihm kein Raum für ein Verhältniss des Menschen zu seiner Vergangenheit oder zur Menschheit. Es ist ein durchgängiges Isoliren, Vereinzeln. Zuerst isolirt er das Handeln überhaupt, die Freiheit, die Entschlüsse und Willensbestimmungen, dann die Sünde im Einzelnen, dann den Einzelnen in seinem Verhältniss zur Welt. Wenn diess nicht atomistisch ist, was ist es? Nirgends Zusammenhang, nirgends Entwickelung! Statt dessen kömmt es höchstens zur „Macht der Gewohnheit, des Beispiels, der Nachahmung. Adam war der Erste, der sündigte; ähnlich, wie er, sündigen seine Nachkommen; ähnlich, wie er, sterben sie auch; daher sagt Paulus, durch ihn sei Sünde und Tod in die Welt gekommen.“ Diese Begriffe substituirt er jenen. Von einem innern Zusammenhang ist da nicht die Rede. Und doch wird dadurch Alles nicht klarer, vielmehr nur räthselhafter. Wie konnte die Gewohnheit zu einer solchen allgemeiner und drückender werdenden Macht anwachsen, wenn doch das Geschlecht durch die reine Geburt jedes Einzelnen stets wieder zu einem sündlosen Zustande erneuert wird? Ferner: woher diese Gewohnheit? Setzt sie nicht im Einzelnen selbst schon einen Anschliessungspunkt zum Bösen, einen Fall, eine Verderbniss voraus? An diese Fragen „denkt freilich Pelagius nicht. Ferner: wie kann überhaupt im Pelagianismus von einer

Gewohnheit die Rede sein, wo der Einzelne und das Einzelne in ihm für sich ist? — So flüchtet Pelagius (in den Worten eines Neueren zu sprechen), um die Freiheit vor der Gewalt der Erbsünde zu retten, aus der Tiefe in das plane Feld oberflächlicher Erfahrung, kann aber auch hier dem Konflikt mit den übrigen Erzeugnissen seiner ungründlichen Betrachtungsweise nicht entgehen. Nur wenn er die Sünde bis an ihre Quelle verfolgte, hätte er die Wurzel der Gewohnheit finden, zugleich Uebereinstimmung mit dem Christenthum und folgerechten Zusammenhang gewinnen können.

Fragen wir endlich nach dem Wesen der Sünde, so glaubt Pelagius mit der Sinnlichkeit ihre tiefsten Gründe erschöpft zu haben, „Das Grösste, ruft er aus, besiege ich und sollte dem Geringeren unterliegen?" Wie unzureichend diese Ansicht, das hat Augustin nachgewiesen. (siehe S. 411.)

Wir haben nun nicht mehr nöthig, nachzuweisen, dass und warum in diesem System kein Urstand. Wo kein Zusammenhang und keine Entwickelung, kann auch nicht die Rede sein von einem Ausgangspunkte, der mehr wäre als der einfache Anfangspunkt einer Linie. Nicht rückwärts, nicht vorwärts, nur in sein gegenwärtiges Sein hat nach Pelagius der Mensch zu schauen, „die verborgenen Reichthümer seiner Natur zu eröffnen, zu zeigen, was aus sich ein Jeder vermag, und wie gross der Schatz der Seele sei, den wir ohne Gebrauch besitzen und nicht zu haben glauben, weil wir ihn nicht an's Licht bringen wollen." — Adam steht so nicht an der Spitze der Menschheit; er ist nur der Erste der Reihe: nichts weiter. Damit hat aber auch Christus seinen realen Werth als anderer Adam, als Stammvater des geistigen Geschlechts verloren. Mit Christus, als dem Einen lebendigen Ausgangspunkte der Einen Reihe, ist Adam gesetzt in derselben Bedeutung nach seiner Reihe. Wenn dieser seine Bedeutung verliert, verliert sie auch jener. Wie Pelagius und mit ihm die Pelagianer es fassen, „sind nicht Adam und Christus die entgegengesetzten Systeme und Ausgangs-

punkte der Menschheit, sondern in Wahrheit ist es der alltägliche Mensch, von dem die Norm für Adam und Christus entnommen wird. Was heut geschieht, ist gestern und wird morgen geschehen. In der ganzen Reihe vom Anfang bis an's Ende der Tage ist Keiner, der über das hervorragen dürfte, was gewöhnlich ist und eben darum nothwendig scheint."

Doch genug. Wir wenden uns zu des Pelagius Lehre von der Gnade und der Erlösung. Vergegenwärtigen wir uns aber das Bisherige, wie kann auf solchen Voraussetzungen Gnade und Erlösung im spezifischen Sinne des Wortes Raum haben? Wie die Freiheit und Sünde, so muss die Gnade und Erlösung sein. Hören wir Pelagius.

„Wir unterscheiden, sagt er, folgende drei Dinge und setzen sie in gehörige Ordnung. Die erste Stelle in dieser Ordnung nimmt ein das Können, die zweite das Wollen, die dritte das Sein. Das Können setzen wir in die Natur, das Wollen in die Freiheit, das Sein in die Handlung. Das erstere, das Können, bezieht sich auf Gott, welcher seinem Geschöpfe dieses Vermögen mitgetheilt hat; die beiden andern aber, das Wollen und das Sein, müssen nur auf den Menschen bezogen werden, zumal sie ihren Ursprung mit der Freiheit des menschlichen Willens haben. Was demnach am Willen und an den Handlungen des Menschen nur immer Lobwürdiges ist, muss auf den Menschen, ja auf den Menschen und auf Gott zugleich bezogen werden, weil Gott die Möglichkeit zu wollen und zu handeln dem Menschen gegeben hat und diese Möglichkeit durch den Beistand seiner Gnade noch fortwährend unterstützet." Das Vermögen also, Gutes zu wollen und Gutes zu thun, hat der Mensch allein von Gott; es ist vom Schöpfer in die Natur selbst gelegt, so zwar, dass wir dasselbe nicht etwa nach Belieben haben oder nicht haben können. Dieses Vermögen kann da sein, ohne dass desswegen der Wille und die Handlung auch da sind; die zwei letzteren jedoch können ohne jenes erstere niemals sein. Demnach hängt es lediglich von unserem Willen ab,

ob wir Gutes wollen oder nicht wollen, Gutes thun oder nicht thun; das ist uns eigenthümlich und wesentlich; aber die Möglichkeit zum Guten hängt auf keine Weise von unserem freien Willen ab, denn sie ist auch gegen unseren freien Willen vorhanden und stets thätig in der menschlichen Natur. Zum Beispiel: „das Vermögen, mit unsern Augen zu sehen, hängt nicht von uns ab; dagegen aber hängt es von uns ab, gut oder übel zu sehen. Oder, um allgemeiner zu reden, dass wir gut handeln, gut reden, gut denken können, ist Gabe desjenigen, welcher dieses Können uns verliehen hat und dieses Können auch unterstützet. Dass wir aber wirklich gut wollen handeln, oder reden oder denken, ist unser Werk, zumal wir ja Allem diesem auch die entgegengesetzte oder eine böse Richtung geben können." Pelagius, wie wir sehen, unterscheidet dreierlei: Können, Wollen und Handeln. Jenes erstere schreibt er Gott zu: sofern Gott der vernünftigen Kreatur die Möglichkeit des (Gut-) Wollens und Handelns gegeben. In dieses Können legt er eben „die Gnade." Man könnte sie die natürlich-sittliche Anlage nennen. Die beiden andern schreibt er dem Menschen zu, sofern sie schlechthin von diesem allein abhangen. Sofern aber diese beiden nicht ohne die Possibilität sind, insofern liegt die Gnade allem Gutes wollen und Gutes thun zum Grunde.

In dieser Art glaubte Pelagius „sowohl die Freiheit des Menschen als die Gnade Gottes zu bekennen."

Betrachten wir nun diese Gnade näher, so besteht sie in dem Wollen- und Handeln können, einer Kraft, die Gott in die von ihm geschaffene vernünftige Natur gelegt hat, aus der freilich der Mensch nun machen kann, was er will. Eben dieser Möglichkeit wegen, die von Gott ist (abgesehen von allem Wollen und Sein, was Sache der Menschen), könne, äusserte er sich dann auch, der Mensch ohne Sünde sein, ohne damit gerade aussagen zu wollen, welche Menschen so seien.

Pelagius bleibt aber allerdings bei dieser, wenn wir so sagen sollen, Naturgnade nicht stehen. Er nimmt

ausser der Grundlegung noch weitere Unterstützung des sittlichen Willens an. Er meint die Offenbarungen Gottes und versteht darunter die Lehre: Gesetz und vorzüglich das Evangelium, dem die oberste Stelle in der Reihe dieser lehrenden Gnade angewiesen ist. Durch diese soll die Naturgnade geleitet, die Möglichkeit, Gutes zu thun, die in unserem von Gott uns verliehenen Naturvermögen liegt, der Wirklichkeit entgegengeführt werden. Daher sagte er: „Bei den Nichtchristen befindet sich das Gute in einem nackten Zustande ohne Hülfe; bei den Christen aber wurde es durch den Beistand Christi vollkräftig.... Uns Christen unterstützt Gott durch Unterricht und Offenbarung, indem er uns zeiget, was wir zu thun haben, indem er die Augen unseres Herzens öffnet, indem er uns die Zukunft vorauszeigt, damit die Gegenwart uns nicht überwältige, indem er uns die Nachstellungen des Satans aufdeckt, indem er uns durch das mannigfaltige und unaussprechliche Geschenk himmlischer Gnade erleuchtet." Diese unterstützende Gnade besteht somit in Lehre und Unterricht der mannigfachsten Art. Er nimmt da drei Perioden an, die durch das natürliche, das mosaische Gesetz und das Evangelium bezeichnet sind. „Zuerst lebten die Menschen gerecht nach der Natur, hernach unter dem Gesetz und endlich unter der Gnade. Als das Gesetz im Innern nicht mehr hinreichte, kam das äussere Gesetz. Dann, als das Gesetz nicht mehr hinreichte der übergrossen Gewohnheit zu sündigen wegen, musste eine Anschauung und Nachahmung der Tugend Christi, wie sie das Evangelium empfiehlt und das Vorbild des Herrn gibt, zu Hülfe kommen." Diess ist die Summa der unterstützenden Gnade, die hinzu kommt zur ersten, um, was dieser fehlt, nachzubessern und ihr aufzuhelfen.

Was bisher von der Gnade des Pelagius entwickelt wurde, betrifft nur die eine Seite, welche die positive nicht gerade heissen kann, doch aber diejenige Seite der Gnade, die sonst die positive heisst (Lebensmittheilung), ersetzen soll. Er nennt nun aber auch das andere, das ne-

gative Moment der Gnade: die Sündenvergebung, die Erlassung der Sündenschuld.

Die Gnade, lehrt übrigens Pelagius, werde nur den Würdigen zu Theil, müsse „verdient werden;" Gott „wäre sonst ungerecht." „Die Heiden sind desswegen dem Gericht und der Verdammniss unterworfen, weil sie ungeachtet ihres freien Willens, durch den sie zum Glauben gelangen und Gottes Gnade verdienen können, von der ihnen verliehenen Freiheit einen üblen Gebrauch machen; die Christen hingegen sind der Belohnung würdig, weil sie durch guten Gebrauch der Freiheit die Gnade des Herrn verdienen und seine Gebote halten." — Ferner: die Gnade ist nicht absolut nothwendig, so dass wir ohne sie unsere Bestimmung gar nicht erfüllen könnten, sondern sie ist uns gegeben, „damit wir, was wir zufolge unseres freien Willens zu thun verpflichtet sind, desto leichter erfüllen, dem Versucher desto leichter widerstehen." Die göttlichen Gebote könnten somit auch ohne Gnade, freilich weniger leicht, erfüllt werden. — Die Gnade, wie man sieht, ist also nur relativ nothwendig, d. h. wenn auch nicht unentbehrlich, doch auch nicht überflüssig und unnöthig.

Dass Pelagius keine Prädestination annahm, leuchtet von selbst ein, da das Verhalten des Einzelnen rein der Grund seines Seligwerdens ist. Jede Zurechnung schien ihm dadurch aufgehoben, jede sittliche Anstrengung, jede Ermahnung unnütz; ein Fatum schien ihm über Tugend und Seligkeit zu entscheiden, sobald der unbedingten Vorherbestimmung Raum gegeben würde. Die Prädestination fällt ihm zusammen mit der Präscienz, und diejenigen, von denen Gott voraussah, dass sie seine Gebote befolgen würden, bestimmt er zur Seligkeit, die andern zur Verdammniss.

Die Erlösung endlich ist allgemein, d. h. Alle können durch Christi Lehre und sein Beispiel zu höherer Vollkommenheit geleitet werden. — Ueber diese beiden Punkte kam es jedoch zu keiner Kontroverse mehr. Pelagius war schon lange vom Schauplatze abgetreten, als Augustin diese Theorie entwickelte.

Wir kennen nun die pelagianische Gnade. Dass wir mit dem freien Willen und der Möglichkeit, nicht zu sündigen, erschaffen sind und Gottes Gebote empfangen haben, die von uns dann erfüllt werden: das ist ihre Summa. Welch' eine Gnade! Freilich, wo keine Anerkennung eines Urstandes, eines Falles, eines erblichen Verderbens, einer Sündhaftigkeit, da kann auch keine Rede sein von einer Erlösung, einer Wiederherstellung des Verlorenen und Vollendung des Ursprünglichen durch eine neue Schöpferthat Gottes. Wo die Freiheit so verstanden wird, dass der Mensch in jedem Augenblick gut oder bös handeln kann, da kann er sich ja selbst erlösen, oder vielmehr, da hat er weder das Bedürfniss noch die Fähigkeit für Erlösung im christlich-kirchlichem Sinne, einer solchen nämlich, „welche durch Wiedergeburt von oben die Seele in ihrer innersten Tiefe von den Ketten der Sünde befreit und nicht durch eigene Kraft allein zu bewerkstelligen ist."

Wie löst sich aber diese Gnade in allen ihren Punkten auf? Gleich die Scheidung in das Können, Wollen und Handeln. Als ob das Können, das Vermögen, neben den Akten, besonders vorhanden wäre, nicht in ihnen! Dann: dass die Gnade nur auf das Können sich beziehe, nicht auf das Wollen und Handeln der Menschen, als woran Gott weiter keinen Antheil habe! Da hat Gott einmal für immer als Schöpfer dem Menschen als seinem Geschöpf die Möglichkeit, Gutes zu wollen und zu thun, beigelegt und sich alsdann von ihm zurückgezogen und ihm selbst überlassen, was er nun von demjenigen, was er ihm möglich gemacht, wirklich machen will oder nicht. „Hiebei liegt nun schon offenbar jene mechanische und unwissenschaftliche Lehre von der Schöpfung zum Grunde, nach welcher Gott gedacht wird wie ein Künstler oder Fabrikant, und die Welt als sein Produkt, so von ihm hervorgebracht, dass er einen vorgefassten Begriff realisirt, den realisirten Begriff rein von sich ablöset und ihn auf seine eigenen Füsse stellt. Gott hat sich auf diese mechanische Weise ganz und gar mit dem Menschen auseinandergesetzt; er

hat ihn wie eine Uhr zurecht gemacht und aufgezogen, und nun läuft sie so durch ihre eigene Kraft fort." Ganz wahr! Und schon Hieronymus hat desswegen die Bemerkung gemacht, die Pelagianer meinten, Gott habe sich schlafen gelegt, nachdem er dem Menschen Freiheit des Willens verliehen. Gewiss, eine solche Scheidung der Gebiete, wo die göttliche Gnade und die menschliche Freiheit wirkt, ruht auf einem kahlen Deismus. Es ist nicht möglich, die freie Willensthätigkeit des Menschen unabhängig von der fortdauernden Einwirkung des göttlichen Willens zu machen, wenn man auch nur eine Ahnung von dem lebendigen Verhältniss Gottes zur Welt hat. Schon Innozenz in Rom hatte das erkannt.

So viel über die Scheidung an sich. Augustin aber fasst noch weiter die Art der Scheidung in's Auge. Gott kömmt die Möglichkeit, Possibilität, dem Menschen der Willen und die That zu. Da meint er, komme ja Gottes Gnade noch zu kurz in dieser mechanischen Theilung. „Gleichsam als wäre nur dasjenige schwach, was Gott selbst in die Natur gelegt, also dass es einer steten Unterstützung der göttlichen Gnade vonnöthen hätte, dasjenige aber, was von uns allein abhänge, wie er lehre, nämlich der Wille und die Handlung keines göttlichen Beistandes bedürftig, sondern von selbst hiezu vollkräftig sei." In der That: Gott tritt gegen die menschliche Sphäre ganz in Hintergrund.

Die Gnade selbst aber als Possibilität, als Vermögen, zu wirken, ist „Natur," fällt mit der Natur zusammen und hört desswegen, sagt Augustin, überhaupt auf, Gnade zu heissen im spezifisch-christlichen Sinne des Wortes. Denn sie ist „so allgemein, dass Pelagius auch allen Heiden an dieser Gnade hätte Theil geben können. Das ist aber nicht die Gnade durch den Glauben an Christus; die Natur haben wir mit allen Gottlosen und Ungläubigen gemein, die Gnade hingegen, durch den Glauben an Jesus Christus, ist nur denjenigen eigen, welche den Glauben wirklich haben." — Noch mehr: sie hebt sich selbst auf. Ist sie nämlich Natur, d. h. die in der Natur gegründete

Möglichkeit, nicht zu sündigen, so ist sie eben Freiheit, wie Pelagius die Freiheit definirt, und ist Freiheit, wie er weiter definirt, die Möglichkeit zu sündigen, wie nicht zu sündigen, kann das Vermögen vom Willen so oder so angewendet werden, so kann sie nicht Gnade, d. h. positive Gabe Gottes sein, als von dem nur Gutes kommt, „oder es müsste, wovor uns Gott behüte, wie in Bezug auf die guten Werke Gott mit uns gepriesen, so in Bezug auf die bösen Werke Gott mit uns beschuldiget werden."

Die pelagianische Natur und Gnade hat sich auf diese Weise aufgelöst. Zusammenfallend mit der Natur hat sie keine eigenthümliche oder nur eine sich widersprechende Bedeutung. „Denen, sagt daher Augustin, muss man auf's Stärkste widersprechen, die da glauben, ohne den Beistand Gottes, durch sich selbst allein, könne die Macht des menschlichen Lebens entweder die Gerechtigkeit vollbringen, oder doch dahin streben und es zu etwas darin bringen." —

Die andere Art der Gnade ist, wie wir wissen, die unterstützende durch Lehre, Beispiel u. s. w. Wie unzureichend auch diese Gnade, durchschaut Augustin alsbald. „Sie besteht ja nur darin, dass uns Gott zeigt und offenbart, was wir zu thun haben, keineswegs aber darin, dass er uns auch verleihe und helfe, es zu thun." Es ist auch diese Gnade nicht in einem Sinne gefasst, der eine lebenvollere, innerlichere Einwirkung Gottes auf den Menschen einschliesst. Das Göttliche bleibt dem Menschlichen gegenüber wesentlich in den Gränzen der äusserlichen Möglichkeit beschränkt. Was ist diese Gnade des Pelagius anders als der hölzerne Arm am Wege des Lebens? Pelagius erklärt z. B. den Spruch Phil. 2, 13. also: „Gott wirkt in uns das Wollen dessen, was hinderlich ist, indem er uns aus unserer Versunkenheit aufweckt, für die künftige Herrlichkeit und für die verheissenen Belohnungen entflammt, indem er unsern Willen durch die Offenbarung der Weisheit in Erstaunen setzet und in ihm Verlangen nach Gott erregt und zu allem Guten anmahnt." Wieder

Gesetz und Unterricht!" Möchte Pelagius, ruft darum Augustin aus, sich doch einmal zu jener Gnade bekennen, welche uns nicht blos die Grösse künftiger Herrlichkeit verspricht, sondern auch Glauben an sie und Hoffnung auf sie hervorbringt, zu einer Gnade, welche nicht blos zu allem Guten ermahnet, sondern zum Guten von innen aus geneigt macht, nicht blos Weisheit offenbart, sondern auch Liebe zur Weisheit einflösset." Das ist spezifische Gnade. „Zu einer solchen Gnade bekenne sich Pelagius, wenn er Christ nicht blos heissen, sondern auch wirklich und wahrhaft sein will." Das Gebet selbst, fährt Augustin fort, sei auf diesem Standpunkte „nur dazu nützlich, dem Menschen vorzuhalten, was er zu wünschen und zu lieben habe, keineswegs aber, der Seele des Menschen Kraft zu geben, mit Liebe und Thätigkeit zu vollziehen, was als Pflicht erkannt wird."

In der That, es bleibt immer die eigene Natur, welche die Erlösung bewirkt, und sie kann es, nach Pelagius, denn sie ist rein und gesund. „Indem so aber Pelagius Gottes Sache darin zu führen glaubt, dass er die Natur vertheidigt, so merkt er nicht darauf, dass er eben dadurch, dass er sagt, die Natur sei gesund, des Arztes Barmherzigkeit zurückstösst. Denn eben der ist der Schöpfer derselben, der auch der Erlöser derselben ist. Nicht also müssen wir loben den Schöpfer, dass wir gezwungen, ja wahrhaft überführt werden, zu sagen, der Heiland sei überflüssig. Mögen wir daher mit würdigen Lobsprüchen die Natur des Menschen ehren und solches Lob auf den Ruhm des Schöpfers beziehen; aber weil er uns geschaffen hat, seien wir dankbar dafür so, dass wir nicht undankbar seien dafür, dass er uns heilet. Unsere Sünden, die er heilet, wollen wir fürwahr nicht dem göttlichen Werk, sondern dem menschlichen Willen und der gerechten Strafe Gottes zuschreiben; aber wie wir bekennen, es sei in unserer Macht gestanden, dass sie auch nicht geschehen, so müssen wir bekennen, mehr in seiner Barmherzigkeit als in unserer Macht stehe es, dass sie geheilt werden."

Da Pelagius nicht weiss, was Gnade ist, indem er sie identifizirt bald mit der Natur, bald mit der Lehre, so kann es nicht wundern, wenn er auch nicht weiss, was Gesetz, was Evangelium, was das Verhältniss beider ist. — Man könnte auch sagen, eben weil Pelagius nicht Gesetz, noch Evangelium in ihrer Eigenthümlichkeit kennt, kennt er auch nicht die Gnade, zumal in ihrem Unterschiede von Natur und Gesetz. Das alttestamentliche Gesetz ist ihm lehrend und nur das, durch Drohung die Pflicht einschärfend: es soll durch immer wiederholte Erinnerung die Seele reinigen. — Wo ist aber hier eine Ahnung von dem eigenthümlichen Standpunkt des Gesetzes?

Auch das Evangelium ist, gleich dem Gesetz, lehrend in seiner Weise; d. h.: es ist in demselben heller die Erkenntniss, reicher die Verheissung, erhabener das Ideal der Vollkommenheit, welches uns vorgehalten wird; darum sind auch desto reicher die Antriebe. Das Ideal Christi hebt er besonders hervor als die eigenthümliche Gnade des Evangeliums. Vorbild und Nachahmung spielen, wie überhaupt, so auch in der Erlösungslehre die Hauptrolle. Christus, als der göttliche Lehrer, der seine Worte durch Beispiel bekräftigt, ist Vorbild; unsere Sache ist, ihn nachzuahmen. Was ist aber das für ein Erlöser? Ist das der ganze? Pelagius begnügt sich einzig mit der prophetischen Thätigkeit Christi, berührt allenfalls die königliche, befindet sich aber fast ganz in Widerspruch mit der hohenpriesterlichen. Wenn es überhaupt unsündliche Menschen gab, wie er doch ziemlich bestimmt andeutet und wie aus seinem System hervorgeht, was ist uns in seinem Christus mehr als in einem der früheren Ideale sündlosen Lebens dargeboten? „Warum konnte nicht eben so gut ein Heiliger des A. Testaments, um nicht zu sagen, aus den Zeiten des Naturzustandes, Erlöser der Menschheit sein?" Und das soll Erlösung sein! Dort steht Christus; seine Einwirkung besteht darin, dass er als Vorbild aus der Ferne leuchtet; hier steht der Mensch, Christo gegenüber, mit allem seinem Vermögen

auf sich selbst gewiesen, an seine eigene Kraft: dem regelnden Muster Christi sich aus sich selbst konform zu machen, so denkt sich's Pelagius. Ist das aber Gnade? Wirkt Christus nicht auch auf unsern Willen? Besteht seine Einwirkung nicht auch darin, dass er durch Mittheilung seiner selbst eine neue Lebensflamme in uns entzündet? Gewiss, bei einer solchen Erlösung, wie sie Pelagius nur kennt: dort Christus, der zur Nachfolge ruft, hier der Mensch, der nur nachfolgen soll, aber keine Kraft erhält zum Sollen, bleibt, je gewissenhafter das Streben ist, jenes hohe und doch, weil nicht in uns, sondern vor uns immer weiter sich entziehende Ideal zu erreichen, als sicherer Ausgang nur — die Verzweiflung. Das ist das pelagianische Evangelium.

Nein! Er weiss nicht, was Gesetz und was Evangelium ist. Es hängt freilich mit einander zusammen. Und was ist denn nun das Verhältniss, in das er beide setzt? Beides ist eigentlich dasselbe: nämlich Lehre, Gesetz. Pelagius nennt das Evangelium geradezu „ein neues Gesetz." Nur wie das mosaische Gesetz Potenzirung des Naturgesetzes, so fasst er das Evangelium als Potenzirung des mosaischen. Es ist in ihm die Lehre vollkommener: Christus hat z. B. gelehrt, die Welt zu verachten, die Laster zu besiegen; vorzüglich weist er auch hin auf das Vorbild Christi, als auf die eigenthümliche Würde des Evangeliums. Man sieht: Pelagius möchte gern einen Fortschritt, eine Stufenreihe in beiden annehmen. Die Nothwendigkeit hievon lag ihm auf Seiten der Menschen „wegen der überhand genommenen Gewohnheit zum Sündigen." Durch die reinere Lehre des Evangeliums konnte nämlich der Mensch leichter als früher durch die Vernunft und das Gesetz Gott erkennen und seine Gebote befolgen. Das ist der Unterschied, der Fortschritt, eine ethische Steigerung. Aber welch' ein Fortschritt! So leer, dass gar keine Entwickelung darin liegt. Die Eigenthümlichkeit des Evangeliums und des Gesetzes ist vernichtet. Während beide in gegensätzlicher Beziehung stehen, vermischt sie Pelagius. Während das

Gesetz, wie es Paulus so klar lehrt, eine eigenthümliche pädagogische Vorbereitung auf Christus ist, weiss Pelagius davon nichts; er kennt nur eine Teleologie des Gesetzes, die zurück auf die erste Schöpfung, als Verbesserung des Naturgesetzes, nicht vorwärts auf die zweite in Christo deutet. Wie klar hat das Alles Augustin eingesehen? — Fragen wir näher nach dem Unterschiede, den Pelagius zwischen Gesetz und Evangelium statuirt? Es ist das Verheissende gegenüber dem Strafenden des Gesetzes; Es ist die Aufhebung des Ceremonialgesetzes, welche Christus errungen. Dass des Paulus schwere Rüge gegen die, welche das Ceremonialgesetz erneuern wollen, eigentlich auf das gesetzliche Prinzip dabei gehe, dass er selbst, Pelagius, mit seinem gesetzlichen Christenthum noch mitten in dem Standpunkt stehe, den der Apostel dem evangelischen entgegenstellt, davon hat er keine Ahnung. Das Alles aber erkennt Augustin. Um sich einen Weg zu bahnen zu der Gnade des Evangeliums, sucht er daher in paulinischem Geiste die Bedeutung des Gesetzes darzustellen gegenüber dem Pelagianismus, der da behauptete, das Gesetz, die Lehre rechtfertige.

Das Gesetz, sagt Augustin, schaffe Erkenntniss und nur Erkenntniss der Sünde, ohne Kraft zu geben, sie zu besiegen und den Willen Gottes zu thun. Das Gesetz sei desshalb gegeben, um das Verlangen nach Gnade zu erregen, als in deren Kraft es erst erfüllt werden könne, durch Erweckung des Schuldbewusstseins zu Christo zu führen, ein Zuchtmeister auf Christo zu sein. „Niemand vermag das Gesetz blos Kraft des Gesetzes zu erfüllen, da die Gesetzerfüllung Liebe ist, die Liebe Gottes aber nicht durch das Gesetz in unsere Herzen ausgegossen wird, sondern durch den h. Geist. Das Gesetz weiset demnach auf die Gnade hin, um als Gesetz durch die Gnade erfüllt zu werden.... Wer vom Gesetz den ächten Gebrauch macht, lernet durch dasselbe Böses und Gutes erkennen und im Misstrauen auf eigene Kraft seine Zuflucht zur Gnade nehmen, um durch ihre Hülfe das Böse zu vermeiden und das Gute zu thun.... Indem das

Gesetz lehrt und gebeut, was ohne Gnade nicht erfüllt werden kann, zeigt es dem Menschen seine Schwäche, damit eben diese Schwäche einen Erlöser suche, durch den der geheilte Wille vermöge, was der schwache nicht vermag. So führt das Gesetz zum Glauben, der Glaube erflehet den h. Geist als den Gnadenspender, der h. Geist ergiesset die Liebe und die Liebe erfüllet das Gesetz. So ist das Gesetz der Pädagoge, unter dessen drohender Strenge derjenige, der den Namen des Herrn verwirfet, gerettet wird.... Da das Gesetz wohl Befehle gibt, aber keine Hülfe, wohl die Krankheit zeiget, aber nicht nur nicht heilet, sie sogar durch Nichtheilung vermehret, wozu anders ist es zugleich, als auf dass man desto anhaltender und eifriger die Heilkraft der Gnade suchen möge und zur Ueberwindung der bösen Begierlichkeiten bei ihr Hülfe verlange? Wäre das Gesetz im Stande, die Rechtfertigung der Menschen zu bewirken, so würde auch die Gerechtigkeit aus dem Gesetze stammen. Wie weit aber die Macht des Gesetzes reiche, zeigte der Apostel in den Worten: Die Schrift hat Alle unter die Sünde verschlossen, auf dass Alle gerecht würden aus dem Glauben. Desswegen ist das Gesetz unser Zuchtmeister auf Christum geworden; das aber ist eine Wohlthat für die Stolzen, so enge und so unverkennbar unter die Sünde geschlossen zu sein, damit fürder Niemand vom Wahne sich täuschen lasse, durch die Kräfte des eigenen Willens das Gute wirken zu können, vielmehr jedem der Mund gestopft und seine Unreinigkeit vor Gott stets vorgehalten werde, weil kein Einziger durch das Gesetz gerechtfertigt werden kann."

Diess ist die Teleologie des Gesetzes in Bezug auf Christus und Gnade. Weit entfernt, Gnade zu sein, mächtig, uns vom Bösen abzuhalten, zur Erfüllung des Guten anzutreiben, wie der Pelagianismus sagt, ist das Gesetz vielmehr der Gegensatz der Gnade, es ist ohne Gnade, „tödtender Buchstabe," wie Augustin sagt. Nicht zwar an sich; denn das Gesetz ist heilig, herrlich und gut; aber wegen der Menschen, ihres zur Sünde

geneigten Willens halber. Aus dem Gesetz kommt nämlich Erkenntniss der Sünde, ohne die Kraft, es zu erfüllen. Da nun aber Verdammung erst möglich ist, wo Erkenntniss der Uebertretung, diese aber nur aus dem Gesetz, das gebietet und verbietet, so kommt Verdammung und Tod aus dem Gesetz. Darum „ist die Lehre, durch die wir das Gebot empfangen haben zum rechten Leben, der tödtende Buchstabe, wo nicht auch da ist der lebendig machende Geist.“ Noch mehr: das an sich gute Gesetz, statt zu rechtfertigen, reizt durch sein Verbieten nur desto mehr zur Uebertretung. „Wo der h. Geist nicht hilft, der da statt der bösen Lust die gute einflösst, d. h. die Liebe ergiesst in unsere Herzen, da vermehret in der That jenes an sich gute Gesetz durch sein Verbieten nur die böse Begierde: gleichwie ein Wasserfall, wenn er nicht aufhört, auf einen bestimmten Punkt hin zu strömen, nur stärker wird durch den aufgestellten Damm, und — hat er ihn durchbrochen, nur mit desto grösserer Macht sich herabstürzt. Denn ich weiss nicht wie, das Begehrte wird eben dadurch angenehmer, dass es verboten ist.“

Und das Resultat? Das Gesetz so wenig als die Natur kann rechtfertigen. Die Gerechtigkeit kommt weder aus der Natur, noch aus dem Gesetze, d. h. nicht aus den eigenen Werken, aus eigener Kraft, aus dem eigenen Ich, sondern aus dem Glauben, durch den Geist Gottes, der sich in uns einsenkt, fruchtbar wird und Liebe wirkt zu allem Guten. Das ist Evangelium, das ist Gnade. „Was hilft es daher dem Pelagius, unter verschiedenen Ausdrücken das Nämliche zu wiederholen, damit man desto weniger merke, wie er die Gnade ausschliesslich in das Gesetz und den Unterricht setze?“ Und diese Gnade (von Seite Gottes) und der ihr entsprechende Glaube (von Seite des Menschen) hat auch im Stande der Natur und unter der Herrschaft des Gesetzes die Menschen gerechtfertigt, nicht die Natur und dessen Vernunft, nicht das Gesetz und dessen Werke. Sowohl vor der Sündfluth als von da bis zur Gesetzgebung, wie auch zur Zeit des Gesetzes selbst war es lediglich der

Glaube an den Mittler, wodurch ihr Herz gereinigt und die Liebe durch das dasselbe ergossen ward kraft des h. Geistes. So allein war es möglich, dass es der Gerechten so Viele gab, die, obgleich zur Zeit des schreckenden, überführenden und strafenden Gesetzes, doch nicht unter demselben, sondern unter der ergötzenden, heilenden und befreienden Gnade lebten. Nicht aber dadurch sind jene Alten gerecht und selig worden, dass sie, wie die Pelagianer, die Natur oder das Gesetz für hinreichend erklärten und der Gnade des einigen Mittlers nicht bedurft hätten."

Die dritte Form der pelagianischen Gnade ist dann Sündenvergebung, d. h. Vergebung der vergangenen Sünden. Augustin fand diesen Begriff zu negativ; oder vielmehr, es fehlte ihm die positive Seite desselben, ohne welche auch die negative keine rechte Wahrheit habe, d. h. die mit der Sündenvergebung zugleich erfolgende Ausgiessung der Liebe zu allem Guten. Diese Gnade kann zwar die begangenen Sünden nachlassen, jedoch nicht die künftigen verhindern oder den Widerstand der Sünde überwältigen. Durch das eine und nämliche göttliche Prinzip wird aber die alte Sündenschuld getilgt und das neue Leben in Christo angefangen, und darum, sagt Augustin, „beten wir nicht nur: vergib uns unsere Schulden, sondern auch: führe uns nicht in Versuchung. Nun würden wir aber keineswegs vom Vater im Himmel verlangen, was der menschliche Wille durch eigene Kraft zu bewirken vermöchte." —

So viel als Kritik der pelagianischen Gnade. Wenn Pelagius dann weiter sagt, die Gnade müsse verdient werden, so lässt sich das begreifen, denn seine Gnade ist nur ein Resultat des Zusammenwirkens der eigenen Kräfte. Insofern nun durch die höchste Steigerung des eigenen Ichs der Mensch Gott anhangen kann nach Pelagius, insofern muss die Gnade verdient werden. Es ist nur Umschreibung. Wenn aber unter der Gnade, die verdient werden soll, mehr verstanden werden soll, so weist Augustin den Widerspruch nach, der darin liegt, dass nämlich eine Gnade zu verdienen sei. „Der

freie Wille soll also einzig bewirken, dass wir ohne Beistand Gottes Gott anhangen; und solches vermögen wir kraft des Willens, so zwar, dass, wofern wir ohne Gottes Beistand Gott anhangen, wir durch eine solche Anhänglichkeit den Beistand Gottes erst verdienen können." — So viel in formell-logischer Beziehung. Abgesehen davon würde aber das religiöse Leben durch das Verdientwerdenkönnen der Gnade doch nur auf das eigene Ich gegründet werden, nicht auf Gottes Gaben, Christi Mittheilen, was eben alle Gnade wieder aufhebe, und damit allen Grund des Christenthums. — Sagten sie aber: die Sündenvergebung sei unverdient, so sagten sie diess insofern, als das Geschehene zum Ungeschehenen zu machen allerdings in keines Menschen Kraft liegt; und doch ist sie wiederum nicht unverdient, weil sie durch ein vorhergehendes Leben verdient werden musste.

Wenn Pelagius endlich sagt, die Gnade sei nicht absolut nothwendig, so hat er damit, ohne es zu merken, gesagt, die Gnade, d. h. das lebendige Verhalten Gottes zum Menschen sei für den Menschen nicht wesentlich: sie könnte stattfinden, aber auch ausbleiben, ohne dass im Wesentlichen sich Etwas änderte für das Subjekt. Was freilich nicht ist, da die Gnade eben das Wesentlichste, da ohne sie der Mensch geistlich nicht ist. Als daher Augustin diese Blösse aufgedeckt, suchte Pelagius den Schein zu retten und sprach in augustinischem Ton und Styl von der Nothwendigkeit der Gnade für jeden einzelnen Akt. „Verflucht sei, welcher denkt, die Gnade Gottes, gemäss welcher Christus in die Welt kam, die Sünder selig zu machen, sei nicht nothwendig, und zwar nicht blos jede Stunde, ja jeden Augenblick, sondern auch zu jeder unserer Handlungen; wer diese Gnade aufheben will, wird den ewigen Strafen nicht entgehen." Er begriff nun wenigstens, dass ohne das Prinzip auch die einzelnen Akte nicht stattfinden können. Aber wie er äusserlich die Gnade fasste und dem menschlichen Willen gegenüberstellte, so verstand er darunter auch nur eine Vollziehung jeder einzelnen Handlung „im steten

Hinblicke auf das Beispiel Christi und die Lehre, oder im steten Andenken an die erhaltene Verzeihung der Sünden.“ Die Beschaffenheit der göttlichen Hülfleistungen und das Verhältniss derselben zum Menschen bleibe dabei, sagt Augustin, doch immer das alte. Der Mensch wirke sein Heil immer wieder aus eigener Kraft und nur der Mensch; und er konnte desshalb recht bitter werden, dass Pelagius solche Ausdrücke brauchte, nach denen er, wenn man sie nicht recht besah, ein recht scharfer Vertheidiger der Gnade schien, und doch der christlichen Gnade schnurstracks gegenübertrat. Er drang desswegen darauf, Pelagius möge den Begriff aus seiner allgemeinen phrasenhaften Umhüllung klar hinstellen, damit er fürder „nicht mehr unvorsichtige und einfältige Christen oder gar sich selbst täusche.“ Seine Gnade sei ja nichts anderes, sagt er, „als die Weisheit der Welt, durch die das Kreuz Christi zu nichte wird.“

Sollen wir Alles zusammenfassen über die pelagianische Gnade: Sie ist dem Inhalt nach, materiell, falsch, weil sie nicht als Lebensprinzip von oben gefasst ist, sondern als Naturvermögen, oder als Lehre, oder als reine, negative Sündenvergebung; formell falsch ist sie, weil sie in keinen organischen Zusammenhang, in kein inneres Verhältniss zum Menschen kommt, höchstens den Verstand, die Erkenntniss angeht und insofern den Menschen in seinem innersten Leben und Wollen unberührt lässt. Beides aber, das Materielle und Formelle, ist mit einander verbunden; formell falsch ist sie, weil materiell falsch. Wenn es nicht der Geist Gottes selbst ist, der die Seelen empfänglich macht, so ist die Gnade weder ein göttliches Prinzip, noch auch im Stande, wahre Lust und Liebe an den göttlichen Dingen zu erwecken.

Wir haben noch schliesslich die Taufe, näher die Kindertaufe nach Pelagius zu betrachten. Sie war der erste, oder wenigstens einer der ersten Punkte, über welche der Streit begann. Worin die Ansicht der Pelagianer von derjenigen Augustin's hierin abwich und abweichen musste, diess kann nicht im Zweifel sein, wenn

wir beide Systeme kennen. Worin jener dann das Wesen der Taufe positiv setzen musste, auch diess, wenn sie nur zu den Folgerungen ihres Systems standen, wäre nicht im Zweifel; aber Pelagius, der den herrschenden Ansichten seine Ueberzeugungen formell gern und oft zu akkommodiren suchte, drückte sich zweideutig aus. Die Taufe und auch die Kindertaufe war bereits geschichtlich; sie liess sich darum nicht gut abweisen, wenn man nicht in direkte Opposition gegen die Kirche treten wollte, was des Pelagius Absicht nie war. Die Pelagianer machten daher auch keine Opposition gegen die Taufe; sie hatten sie nur ihrem Systeme zu akkommodiren gesucht. So historisch, wie die Taufe, war auch die Taufformel: „zur Vergebung der Sünden." Sie war allgemein angenommenes Glaubenssymbol. Hier kamen nun die Pelagianer in's Gedränge, da sie keine Erbsünde annahmen, Kindern aber wirkliche Sünden zuzuschreiben, ihr Menschenverstand sie abhielt, und doch die Kindertaufe Brauch der Kirche war, ja für apostolische Einsetzung galt. So nahmen sie also zunächst eine Taufe für die Erwachsenen an. „Die Erwachsenen werden, weil sie durch den Gebrauch des freien Willens sündigen konnten, zur Vergebung der Sünden getauft." — Wie nun aber mit der Kindertaufe, die doch einmal gegeben war und darum gedeutet werden musste? So nahmen sie denn auch eine Kindertaufe an, mit doppelter Bedeutung: einmal (um die Einheit der Taufformel nicht aufzuheben) als Erklärung Gottes, dass er den Kindern künftig ihre wirklichen Sünden vergeben wolle, also zur Verzeihung der Sünden, welche nachher von den getauften Kindern würden begangen werden; dann zur Erhöhung der natürlichen Begabung der Kinder, zur Heiligung im Christenthum, zur Verleihung der Kindschaft Gottes, zur Aufnahme in's Reich Gottes, „durch einen Reichthum unaussprechlicher Wohlthaten dem Willen der Kinder zuvorkommend." So spricht sich der Pelagianismus aus. Mit andern Worten: Gott will die Kinder der Gnade der Belehrung durch Christum theilhaft machen.

Das sollte der positive Inhalt der Kindertaufe sein. „Die Kinder der Menschen werden durch die Taufe zu Kindern Gottes. Wie ein erwachsener Sünder durch sie aus einem bösen Menschen ein wahrhaft guter wird, so erlangt ein Unschuldiger (ein Kind), dessen Wille noch unverdorben ist, durch sie eine noch höhere Vollkommenheit. Wir taufen nicht desswegen, sagt Julian, als ob man durch Ertheilung dieser Wohlthat von der Gewalt des Teufels befreit werden müsse (augustinische Ansicht), sondern damit diejenigen, welche Werke Gottes sind, Kinder und Pfänder desselben werden; damit diejenigen, welche zwar geringe, aber doch nicht strafbar geboren sind, theuer, aber nicht gotteslästerlich wiedergeboren werden; damit sie, welche aus den Bildungsanstalten Gottes hervorgegangen sind, durch seine Mysterien weiter gebracht werden; damit sie, welche Werke der Natur herzubringen, Gnadengaben erlangen, und ihr Herr, welcher sie durch Schöpfung gut gemacht, sie durch Erneuerung und Annahme an Kindes Statt besser mache." — So sahen sie die Taufe an als Beförderung der Kinder zur Besserung, und nicht erst, wie Augustin, als Befähigung zum Guten. So hielten sie sie für *jedes* Alter heilsam und belegten mit ewigem Fluch diejenigen, welche dieser Meinung nicht waren (sie brauchten *solche* Phrasen, um den Anschein aller Heterodoxie von sich abzuweisen). Sie enthalte einen grossen Reichthum geistiger Wohlthaten, sagt Julian, auf welche Jeder in allen Umständen und Jahren Anspruch machen dürfe. „Wird sie ertheilt, so ist sie nicht nach den besonderen Umständen zu verändern (es ist *Eine* Taufe), sondern sie selbst verleiht ihre Wohlthaten nach der Empfänglichkeit derer, welche sie empfangen."

Eine Nothwendigkeit in dem Sinne, wie Augustin, d. h. eine *absolute* zur Seligkeit, nahmen sie nicht an, so nämlich, dass die nicht Getauften in Folge der Erbsünde verdammt wären. Natürlich; sie nahmen ja keine Erbsünde an. Wie die Taufe nur eine Erhöhung der natürlichen Begabung ist, ein Verwandeln des Guten in's Bessere, so erlangen die nicht getauften Kinder nur einen *geringeren*

Grad von Seligkeit. Die Stelle: wer nicht geboren wird aus Wasser und Geist, kann nicht in's Reich Gottes kommen, schien freilich dagegen zu sprechen; die Pelagianer suchten sie aber mundgerecht zu machen. In's Reich Gottes, sagten sie, kommt allerdings kein Ungetaufter, denn das ist der höchste Zustand der Seligkeit; aber in's ewige Leben, in die Seligkeit kommen sie. So schieden sie zwischen Reich Gottes, Reich der Himmel und ewigem Leben. Jenes war ihnen Seligkeit überhaupt, dieses Seligkeit der Christen. Sie suchten eine Vermittlung: hier der Satz: dass Niemand in's Reich Gottes komme, ohne aus Wasser geboren zu sein; dort das Gefühl, dass es zu hart sei, Kinder, die nicht getauft seien und doch sonst nichts verbrochen, oder tugendhafte Nichtchristen der Verdammniss anheimzugeben. — Da griffen sie zu ihrer allerdings gutgemeinten, aber unhaltbaren Unterscheidung. Den Werth der Taufe glaubten sie auf diese Weise gesichert und doch den rechtschaffenen Nichtchristen den Eingang zur Seligkeit nicht verschlossen zu haben. Fragte man nun, wohin die Kinder denn kommen, so war die Antwort: „wohin sie nicht gelangen (in das Himmelreich), wisse man wohl; wohin sie aber gelangen, nicht.“

B. Der Augustinismus.

Es sind drei grosse Fragen, in denen sich der Augustinismus, d. h. das dem Pelagianismus entgegengesetzte System Augustin's, bewegt: Urstand, Fall und Heil. Sie umfassen das gesammte Verhältniss des Göttlichen und Kreatürlichen im Menschen, zunächst nach seinen verschiedenen Entwickelungsstufen in der Geschichte der Menschheit, dann in dem Sein und Werden eines jeden Christenmenschen. Es sind darum Lebensfragen, nicht blos für das Verständniss der Entwickelung der Menschheit, sondern auch für das Heil eines Jeden insbesondere.

Es stehen diese drei Fragen, oder, wie man auch sagen kann, die drei Momente dieser Einen grossen Frage in einem wesentlichen Zusammenhang zu einander. Sie bestimmen und beleuchten sich gegenseitig und weisen auf einander zurück oder voraus. Von der Art z. B., wie man den Urstand auffasst, wird es mit abhängen, wie man den Stand der Sünde und der Gnade sich denkt, und wiederum, wie man den Stand der Sünde und Gnade sich denkt, diess wird die Auffsssung des Urstandes mit bedingen; und so fort. Wir haben das auch beim Pelagius gesehen.

Urstand.

Wir beginnen mit dem Urstande: nicht blos, weil diess Moment das erste ist der zeitlichen Entwickelung, sondern auch dem Grunde nach. Es ist die Voraussetzung der beiden ersten. So hat es Augustin gefasst. — Den ganzen Zusammenhang aber, wie dieses Momentes mit den andern, so aller überhaupt mit einander, die ganze Tiefe davon wird man nur erst recht inne werden am Schlusse, wo der Anfang sich vollendet und das Ganze vorliegt.

Augustin kann den Urstand nicht herrlich genug beschreiben: Freiheit des Willens: „mit Freiheit zum Guten wurde Adam erschaffen;“ Gnade Gottes: „Gott hatte dem Menschen seinen Beistand gegeben, ohne welchen er im guten Willen nicht verharren konnte, wenn er auch wollte;“ Vernunft: „durch die Kraft seines Geistes und durch die Anwendung seiner Vernunft fasste der gelehrige Adam das Gebot Gottes und die Vorschrift zu seinem Gesetze;“ — alle diese Gnaden und Kräfte waren dem ersten Menschen verliehen als Potenzen zum Höchsten; und sie waren, wie jede für sich fürtrefflich, so auch jede mit der andern im Einklang. — Eben so herrlich war das Verhältniss des also geschaffenen Menschen zu Gott, das Verhältniss in dem Menschen zwischen Seele und Leib, Geist und Fleisch. „Die ersten Menschen, ehe sie das Gebot verletzt, gefielen Gott und Gott gefiel ihnen;

und obgleich sie einen animalen Körper trugen, fühlten sie doch nichts Ungehorsames in ihm wider sie sich regen. Es bewirkte das nämlich die Ordnung der Gerechtigkeit, dass, weil ihre Seele den Leib als Diener vom Herrn empfangen, so wie diese (die Seele) ihrem Herrn, so nun auch ihr der Körper gehorchte und eine Dienstschaft leistete ohne allen Widerstand, entsprechend jenem Leben. Daher — obwohl nackt — schämten sie sich nicht.... Das Fleisch gelüstete nicht wider den Geist.... Da war keine Lust des Fleisches, wie jetzt, keine Zwietracht, kein Widerstreit des Fleisches und Geistes; darum auch kein Kampf gegen Fehler, nicht etwa weil Adam diesem Kampfe nachgab, sondern weil sie in ihm gar nicht waren, weil nichts Unerlaubtes begehrt wurde..... Durch keinen Streit seiner selbst gegen sich versucht und bestürmt, genoss so Adam an jenem Orte der Seligkeit seines Friedens mit sich selbst."

Und wie der Leib noch in der ursprünglichen gottgesetzten Ordnung war zum Geiste, so hatte er auch seine paradiesische Herrlichkeit: ohne Fehler, Gebrechen und Krankheiten, ohne die Nothwendigkeit zu sterben. Und diese paradiesische Herrlichkeit, dieser Friede strömte aus über sämmtliche lebendige und leblose Kreatur. „Wie sehr irrst du, wenn du nach der jetzigen Hinfälligkeit und Schwäche der Natur die heiligen Ergötzlichkeiten des Paradieses und jene Seligkeit abmissest.... Es sei ferne, dass wir glauben, dass in jener Glückseligkeit des Paradieses etwas gewesen sei, wodurch unser Gefühl, es sei von innen oder von aussen, entweder der Schmerz verwundete, oder die Arbeit ermüdete, oder die Scham beschämte, oder die Hitze brannte, oder die Kälte erstarrte, oder der Schauder ergriff."

Das war das Paradies, in dem Adam lebte: „ein körperliches sowohl, als ein geistiges, ein geistiges sowohl, als ein körperliches. Denn wie hätte es wegen der Güter des Leibes ein körperliches Paradies gegeben, ohne dass wegen der höheren Güter der Seele ein geistiges Paradies bestanden hätte? Oder wäre etwa ein geistiges Paradies gewesen, worin der Mensch durch die innerlichen, *und*

kein körperliches, worin er durch die äusserlichen Sinne sich erfreut hätte? Beide also bestanden fürwahr."

Man kann sagen, diese Schilderung des Urstandes erinnert an diejenige des Zustandes der Seligen nach dem jüngsten Gerichte. Und allerdings entspricht sie ihr; man vergleiche nur beide, wie sie Augustin gibt: der verklärte Geist und der verklärte Leib; das Verhältniss des Leibes zum Geiste, des Geistes zu Gott. Sie müssen aber gewissermassen einander entsprechen. Denn was ist die vollendete Seligkeit jenseits anders, als die Vollendung der Seligkeit des Paradieses? eine Seligkeit, die sich von dieser nur darin unterscheidet, dass sie, weil eine vollendete, hinter sich hat, was diese noch vor sich? Augustin unterscheidet nämlich einen doppelten Zustand der Vollkommenheit, und hiemit kommen wir auf den wahren Begriff des Urstandes.

Die Natur, vorab der Mensch konnte nicht anders denn gut kommen aus den Händen des Schöpfers, d. h. in der ursprünglichen Weise. Oder „könnte Gott Etwas geschaffen haben, das nicht gut wäre?" Augustin beschreibt darum den Urstand als ohne irgend einen Fehl. Obwohl aber von Gott und darum gut, ist der Mensch doch nicht Gott selbst, noch von ihm gezeugt, sondern nur geschaffen, darum auch nicht in der Weise gut wie Gott, d. h. nicht in absoluter. Eine absolute Güte ist nun aber eine solche, welche vermöge ihrer Natur nicht anders denn gut sein kann, eine Güte, die kein Werden kennt, sondern nur ein ewiges Sein. Eine solche ist allerdings die ursprüngliche Güte des Menschen nicht. — Sollen wir einen Vergleich anstellen? Ein Same kann vollkommen sein, so vollkommen, dass er nicht vollkommener sein kann als Same. So ist der Urstand als Urstand so vollkommen gewesen, dass er nicht vollkommener sein konnte. Aber der Same soll zum Baume werden; dann erst ist seine ganze Bedeutung erfüllt, sein voller Begriff erschöpft, sein Ziel erreicht; dann gibt's nichts mehr über ihn hinaus. Als Same ist er aber nur erst die unmittelbare Vollkommenheit; Vollkommenheit

allerdings, aber eine solche, die ihre Vollendung noch in sich verschlossen hat, noch vor sich hat, auf die vermittelte und vollendete Vollkommenheit hinzielend und hindrängend.

Wir verstehen nun, was Augustin unter der ursprünglichen Vollkommenheit meint. Er hat recht gehabt, sie so hoch als möglich zu heben; sie war in ihrer Art vollkommen; aber diese Vollkommenheit war keine absolute. Darum begann sie damit, nur erst eine unmittelbare zu sein, als solche gesetzt zu sein, um durch den Menschen eine vollendete, so zu sagen, eine vollkommene Vollkommenheit zu werden. Anders war eine Vollkommenheit ausser Gott, d. h. eine solche, die erst werden sollte, nicht möglich.

Die Vermittlung und Vollendung des in der Unmittelbarkeit der anfänglichen Vollkommenheit Gesetzten sollte aber nicht von aussen her kommen: sie lag in ihm selbst, etwa wie die Kraft zum Baume im Samen; eben darum war es ein vollkommenes. Nur ist wieder der Unterschied, dass, wenn von der Entwickelung z. B. des Baumes die Rede, hier Naturgebiet ist und nicht sittliche Sphäre, und also eine andere Entwickelung nicht möglich ist; der Mensch hingegen als Mensch mit Freiheit die Vermittlung und Vollendung zu vollziehen hatte, eine Vermittlung allerdings, die hinwiederum nur aus der in dem Urstand liegenden Potenz zu schöpfen, die in ihm niedergelegten Keime zu entwickeln, so zu sagen, nur in der vom Schöpfer angelegten Richtung in gerader Linie fort zu gehen hatte. Diese Möglichkeit lag in der ursprünglichen Vollkommenheit; der Mensch musste sie nicht erst schaffen mit seinem Willen; er durfte nur die in ihn und in allen seinen Kräften vermöge ihrer ursprünglichen Güte niedergelegte Fakultät durch seinen Willen verwirklichen. Gewiss, meint Augustin, diese Entwickelung wäre ohne alle Gegensätze, ohne Kampf und Mühe vor sich gegangen, weil die naturgemässeste Entwickelung. „Ward auch im Paradiese etwas gelernt, was daselbst zu wissen nützlich war, so erlangte diess die selige Natur ohne

irgend eine Beschwerde oder einen Schmerz, indem entweder Gott oder die Natur selbst lehrte.... Durch den freien Willen, welcher damals die unverdorbensten Kräfte hatte, thaten die ersten Menschen ohne Zweifel das, was sie wollten, d. h. sie dienten dem göttlichen Gesetze nicht allein mit keiner Unmöglichkeit, sondern auch *ohne Schwierigkeit*.“ Und auf diese Weise hätte der Mensch das Ziel seiner Vollendung, das ihm als Aufgabe gestellt und wofür ihm alle Möglichkeit gegeben war, durch *seine Kräfte* erreicht, ein Ziel, das *nun* die Seligen durch die um so *mächtiger gewordene* Gnade erlangen; seine Vernunft wäre unfähig geworden, zu irren, sein Wille unfähig, zu sündigen, sein Leib unfähig, zu altern, zu leiden und zu sterben; kurz, die Möglichkeit, die für Alles diess in der Unmittelbarkeit des Urstandes gelegen, wäre *reale* Wirklichkeit geworden, *Natur im höherem Sinne*.

Und warum nun nicht? Wir müssen hier wieder zurückkommen auf die Beschaffenheit des Urstandes. Vollkommen war er, aber nicht absolut vollkommen, nicht so vollkommen, dass er hätte vermöge seiner Natur vollkommen bleiben oder werden *müssen*, dass er nicht auch sich hätte *ändern* können. „Ein unveränderliches Gut ist Gott. Der Mensch aber in Hinsicht der Natur, in welcher ihn Gott erschaffen hat, ist freilich ein Gut, aber nicht ein unveränderliches, wie Gott.“ Verstehen wir wohl: nicht dass er hätte *müssen* sich ändern; im Gegentheil, es war *nicht* naturgemäss, dass er sich in's Schlechte entwickelte; aber *möglich* war es. Der Geist hatte die Möglichkeit, irrthumsunfähig, der Wille sündunfähig, der Leib sterbensunfähig zu werden; aber indem diese Möglichkeit nur erst Möglichkeit, noch nicht Wirklichkeit war, lag in ihr eben auch nothwendig die Möglichkeit, es nicht zu werden. Nur die Wirklichkeit, die alle Möglichkeit ausschliesst, hätte auch *diese* Möglichkeit, zu sündigen, zu sterben u. s. w. ausgeschlossen. Diese Wirklichkeit war aber nur als Ziel, Vollendung der ursprünglichen Vollkommenheit, nicht als diese selbst gesetzt.

Betrachten wir im Besonderen die Beschaffenheit der Willensfreiheit im Urzustande; einmal, weil sie, wie die andern Potenzen, die Fähigkeit der Vollendung ihrer selbst in sich hatte, zugleich aber auch die Möglichkeit, zu sündigen, eben weil sie noch nicht die Wirklichkeit war, nicht sündigen zu können; — dann: weil mit der Willensfreiheit und ihrer Entwickelung nicht blos ihr eigener Sieg oder Fall, sondern der aller andern Potenzen des Urstandes, als vom Willen des Menschen abhängig, bedingt war. Die Freiheit des Menschen im Urstande war nun aber eine solche, „vermöge deren es dem Menschen möglich war, nicht zu sündigen, nicht aber eine solche, dass es dem Menschen unmöglich gewesen wäre, zu sündigen.... Adam konnte nicht sündigen, wenn er nicht wollte.... Der Mensch ist so geschaffen worden, dass er die Möglichkeit zu sündigen nothwendig hatte, die Wirklichkeit der Sünde aber nur, sofern sie möglich war. Allerdings würde er selbst nicht die Möglichkeit zu sündigen gehabt haben, wenn er die Natur Gottes wäre; denn er würde dann unveränderlich sein und könnte nicht sündigen; aber, obwohl aus nichts gemacht, hatte er desswegen doch durchaus keine Nothwendigkeit, zu sündigen und sündigte er auch nicht desswegen; vielmehr er hatte desshalb nur die Möglichkeit, zu sündigen. Zwischen: er sündigte und er konnte sündigen, ist ein grosser Unterschied; jenes ist Schuld, dieses Natur." Hätte nun der Mensch diese Möglichkeit, nicht zu sündigen, durch seinen Willen, entwickelt — und er bedurfte ja dazu nichts als nur zu wollen — hätte er, wie Augustin sagt, im Guten beharrt, so wäre er bis zu jenem Ziel vorgeschritten, dass gleich den Engeln es nicht mehr möglich gewesen wäre, zu sündigen. Die Möglichkeit, nicht zu sündigen, hätte sich zur Unmöglichkeit, zu sündigen, entwickelt und gesteigert. Dadurch wäre aber die Freiheit nicht, wie man meint, aufgehoben, sondern vollendet worden; oder „was kann freier sein, als der freie Wille, welcher nicht der Sünde dienen kann; dieses würde auch

für die Menschen der einstige Lohn des Verdienstes gewesen sein, wie er es schon geworden ist für die h. Engel."

Augustin entwickelt diesen Begriff auch noch vom Standpunkte der Gnade. Wie wir nämlich sehen werden, fasst er Gnade und Freiheit in der innigsten Wechselbeziehung; keine (wahrhafte) Freiheit ohne Gnade: so viel Freiheit, so viel Gnade; so viel Gnade, so viel Freiheit. Das Menschliche, abgelöst von dem Göttlichen, ist ihm kein wahrhaft, kein rein Menschliches mehr, ist ihm sündhaft Menschliches, gefallen Menschliches. Es hatte daher der Mensch die Gnade im Urstande, „ohne welche er im Guten nicht beharren konnte, wenn er wollte. Hätte der Mensch diesen Beistand nicht gehabt, so wäre er, da seine Natur nicht so beschaffen war, dass er ohne einen göttlichen Beistand beharren konnte, wenn er wollte, nicht durch seine Schuld gefallen; denn es hätte der Beistand gefehlt, ohne welchen er nicht beharren konnte. Da er nun diese Gnade hatte, d. h. die Möglichkeit, nicht zu sündigen, so konnte er beharren, wenn er wollte, weil nicht der Beistand fehlte, durch welchen er konnte." Diese Gnade war aber nur eine solche, die sich auf das Können beschränkte, nicht auch auf das Wollen. Es sollte dem Menschen im Urstande alle Möglichkeit gegeben werden; das Wollen aber sollte ihm überlassen bleiben, damit er durch die Macht seiner Freiheit die Vollendung erreichte; denn das war der Zweck seiner Freiheit, das ihre ursprüngliche Idee. „Der erste Mensch hatte nicht die Gnade, vermöge welcher er niemals böse sein wollte. Ob er im guten Willen verharren wollte, überliess Gott seinem freien Willen.... Der erste Mensch empfing nicht das Beharren im Guten als Geschenk Gottes, sondern das Beharren oder Nichtbeharren war seinem freien Willen überlassen. Denn sein Wille, der ohne Sünde geschaffen war und dem keine Begierde widerstand, hatte so viel Kraft, dass mit Recht einer so guten Natur, der es so leicht war, recht zu leben, die Willkühr des Beharrens überlassen war." Hätte er gewollt, so wäre dann sein Wollen durch das Wollen ein so festes geworden,

dass er nicht mehr anders hätte können, als Gott folgen, es wäre ihm zur zweiten Natur geworden. Ein solches Wollen, das nun in den Seligen ein Werk der Gnade ist, hätte der Mensch durch sich selbst erlangen sollen, darum blieb ihm das Wollen, so zu wollen, frei im Urstande, und musste ihm frei bleiben. Mit andern Worten: der Wille selbst wurde durch diese Gnade des Urstandes nicht hervorgebracht, wie diess geschieht an den Auserwählten; jedoch das Können des Willens: dass nämlich der Mensch, wenn er wollte, konnte. Diese Gnade vergleicht Augustin mit einem Lichte, durch dessen Hülfe gesunde Augen sehen könnten, wenn sie wollten. Freilich „die Gabe der Beharrlichkeit" fehlte dem Menschen im Urstande. Er aber bedurfte ihrer auch nicht; sein Wille hätte hingereicht bei der Gnade des Könnens, die er besass. Nun ist's allerdings anders. Denn wir, die Gefallenen, vermögen ohne die Gnade der Beharrlichkeit nimmer im Guten zu bleiben, so wenig, als ohne die Gnade überhaupt im Guten einen Anfang zu gewinnen.

Noch einmal: hätte Adam gewollt, so wäre die Vollendung seines Wollens, seiner Erkenntniss, seines Nichtsterbenkönnens u. s. w., kurz die Vollendung und Realisirung aller der Potenzen, die im Urstande lagen, nach allen Seiten erfolgt — sie wären unverlierbare Wirklichkeit geworden. Er hätte können wollen, denn das Können, die Möglichkeit hatte ihm Gott gegeben; aber allerdings konnte er auch nicht wollen, wenn er nicht wollte; nicht dass Gott ihm auch dieses Können (das Nichtwollen-Können) gegeben hätte: Gott kann nicht beides (das Wollen-Können und das Nichtwollen-Können) geben; es kann aus einem Brunnen nicht süsses und bitteres Wasser quellen; aber diess Nichtwollen-Können lag eingeschlossen als eine Möglichkeit in dem Wollen-Können, das dem Menschen anheim gegeben ward zum Guteswollen; es lag eingeschlossen als eine Möglichkeit, die aber eben durch das freie Wollen der Menschen hätte negirt und aufgehoben werden sollen. Seltsam! diese Möglichkeit, dass er konnte nicht wollen, wurde Wirklichkeit, und der Mensch,

dem das Wollen gegeben war, um zu wollen, und das Können, um wollen zu können, wollte — nicht. Das war das Böse, die Sünde, der Fall. Die Möglichkeit lag nirgends vor von Seite Gottes, nur von Seite der Menschen, und das als eine Möglichkeit, die nicht Wirklichkeit werden sollte; und doch neigte sich der Mensch dahin vermöge seiner Freiheit. Warum? Es ist kein Grund da. Das Wollen als Wollen ist eben der Grund; und wenn der Wille keinen andern Grund hat, als dass er will, so ist es eben ein grundloses Wollen. Und ein solches ist das Nichtwollen des Guten, das Wollen des Bösen (tel est mon plaisir).

Wir stehen an den Pforten der Sünde, des Falles; wir sind in das zweite Stadium gelangt. Ueberschauen wir noch einmal die augustinische Theorie des Urstandes. Wir haben da einen rechten Anfangs- und Ausgangspunkt für eine Entwickelung der Menschheit, der Alles enthält, was dieser Begriff erfordert. Einen rechten Anfangspunkt: Einmal sofern der Anfang ein Anfang von Gott her ist, mit göttlichem Gepräge: die von Gott geschaffene Kreatur hat das Bild Gottes an sich. Dann aber, sofern der Anfangspunkt eben nur Anfangspunkt ist; denn alles Gute im Menschen kann nur ein vermitteltes sein, nicht ein natürliches, von Anfang schlechthin gegebenes, auch nicht ein mit Einem Schlage zu erzeugendes; es kann nur das Resultat einer freien Entwickelung sein; es ist darum mit dem Anfang noch nicht die Vollendung gesetzt; es ist erst nur unmittelbare Unschuld und Harmonie, von der Augustin ausgeht, eine Unschuld, die in immanenter Selbstvermittelung zur wirklichen Tugend erst fortgehen muss. Ferner: sofern dieser Ausgangspunkt allerdings ein rechter ist, d. h. ein solcher, von dem, wenn man ausgeht, man zum Ziele gelangen kann und gelangt, der das Ziel in sich schliesst, vor sich hat, zu demselben führt. Endlich: sofern er zum Ziele, zu dem er führt, auch den ganzen Menschen von seinem Innersten bis zum Aeussersten, ja die ganze Natur von ihrem Haupte aus — dem Menschen — umfasst.

Es liegen alle Momente einer reinen Entwickelung der Menschheit in diesem Urstande, wie ihn Augustin darstellt. Ausgeschlossen ist aber durch sie jedweder Gedanke irgend einer Nothwendigkeit dieser Entwickelung durch Sünde, Fall, Gegensätze, metaphysische oder moralische. Augustin's Idee des Urstandes fasst eine solche Entwickelung in sich, die ganz normal, von Stufe zu Stufe, und nur so naturgemäss zum Ziele gelangt. — Unser Vater, diess ist dann noch weiter zu bemerken, fasst diesen Urstand historisch, und wenn er auch zuweilen das Paradies allegorisch zu deuten sucht gleich Ambrosius, so ist doch der Urstand ihm geschichtlich. „Es ist Niemand verwehrt, das Paradies auch geistig zu deuten, wenn nur dabei die höchst getreue Wahrheit jener Geschichte mit treuem Herzen geglaubt wird.“ In der That, die geschichtliche Entwickelung der Menschheit setzt einen Ausgangspunkt in der Weise, wie Augustin diesen Urstand darstellt, voraus — schon dialektisch, im Begriffe: — alle Dialektik geht von einer Unmittelbarkeit aus; dann psychologisch: alle Entwickelung beginnt mit einem Stande der Unschuld: dann organisch überhaupt: alles Leben entwickelt sich von einem Keime aus, in dem es potenzialiter liegt. Es tritt nichts geworden in die Welt, sondern werdend, der Anfang muss aber in einem Verhältniss stehen zum Fortgang. Was nun dialektisch, psychologisch, organisch begründet und nothwendig ist, ist es eben darum auch geschichtlich; es kann nicht Etwas dort nothwendig sein und nicht auch hier; vielmehr weil dort, ist es auch hier, und weil hier, auch dort. Ferner: Urstand, Fall, Heil bestimmen sich gegenseitig, stehen in wesentlichem Verhältniss zu einander. Wenn nun der Fall, wenn das Heil, wenn Christus historisch, eine Thatsache, Geschichte ist, so ist es auch der Urstand. Löst man das Eine historisch auf, so auch konsequent das Andere; hält man das Eine geschichtlich fest, so muss man auch das Andere halten. Es ist Inkonsequenz, wenn man's nicht thut. Die Konsequenz, wenn sie das Eine löst, wird stets auch zum Andern fortschreiten. Es ist

freilich schwer, sich aus dem dermaligen Naturzustande heraus jenen Urstand geschichtlich zu denken. Denn es geht alle Erfahrung hierüber ab. Es ist wie mit der Seligkeit jenseits. Nicht desto weniger ist sie wahr, wie diese. Hiebei hat man sich dann aber allerdings zu hüten, dass man den Zustand nicht weiter festhalte, als nothwendig, um einen rechten Anfangs- und Ausgangspunkt zu gewinnen, dass man ihn nicht empirisch sich ausmale, sich verlaufe in sinnliche Beschreibungen desselben, wobei die Wahrheit des Begriffs auf Kosten der Imagination leidet. Man kann sagen: an diesen Fehler habe Augustin gestreift. Indem er den Urstand recht historisch darstellen wollte, hielt er ihn zu unmittelbar fest, malte ihn zu empirisch aus, so empirisch, wie den empirischen Zustand dermalen, und beeinträchtigte durch das Zuviel die Wahrheit des Begriffs. Bei alle dem ist seine Schilderung des Urstandes, sobald sie nur im Wesentlichen festgehalten wird, mit Beseitigung des Beiwerks, der Ausmalung, in allen Punkten wahr, denn es ist in ihr die Voraussetzung Alles dessen gegeben, was durch die Sünde verloren und als Verlust gefühlt und aber in Christo wieder hergestellt werden soll und wird, vorerst innerlich und verborgen, dann auch äusserlich und offenbar in der Vollendung nach dem jüngsten Tage. Es liegen in ihr die Keime und Anknüpfungspunkte der Gegenwart und Zukunft. Darum ist sie nicht Spiel der Phantasie, sondern wesentliche Voraussetzung. Augustin ist so zwischen den zwei Klippen hindurchgedrungen: zwischen der einen, da man den Urzustand als einen vollendeten fasst, nicht blos als einen in seiner Art vollkommenen, sondern als einen vollendet vollkommenen, den Anfang mit dem Ende verwechselnd, und damit alle Entwickelung aus einem Anfange heraus abschneidend oder vielmehr rein unvermittelt hinstellend; und zwischen der andern, da man keinen Urstand überhaupt kennt und den Menschen so beginnen lässt, wie er nun ist, Anfang und Mitte der Menschheit vermischend und damit allen Anfang aufhebend. Dieses ist die Ansicht des Pelagius, eine Ansicht, die keine Entwi-

ckelung kennt, darum auch keinen Fall und kein Heil. Man kann desshalb sagen, Augustin habe im Wesentlichen die Wahrheit gefunden, die wahre Mitte gehalten.

Fall und dessen Folgen.

Im Urstande sollte nun aber und konnte der Mensch nicht verbleiben. Es liegt diess im Begriffe des Urstandes. Statt aber im Guten fortzuschreiten, fiel der Mensch. Die Möglichkeit hievon lag vor. „Konnte der Mensch auch ohne Gottes Hülfe nicht auf Gottes Hülfe vertrauen, so hatte er doch nicht in seiner Gewalt, sich nicht durch Selbstgefallen von den Wohlthaten der Gnade entfernen zu können. Denn gleichwie es nicht in unserer Macht steht, in diesem Leben ohne die Hülfe der Nahrung zu bestehen, wohl aber, nicht darin fortzuleben, wie Jene thun, die sich selbst verhungern, so stand es auch nicht in der Menschen Macht, ohne Gottes Hülfe selbst im Paradiese gut zu leben; wohl aber stand es in seiner Macht, böse zu leben, doch nur so, dass dann seine Glückseligkeit verloren ging und höchst gerechte Strafe erfolgte.“ Diese Möglichkeit war aber durchaus keine Nothwendigkeit. Durch den freien Willen wurde nun zur Wirklichkeit, was im Urstande als Möglichkeit, freilich als eine solche, die die Nothwendigkeit der Verwirklichung gar nicht in sich schloss, gesetzt war. Man muss sagen: wie die Möglichkeit zur Wirklichkeit werden konnte, begreift sich. Wie sie es aber wurde, das ist ein Räthsel des Willens, ist unerklärlich, wie das Böse überhaupt, weil es nie einen zureichenden Grund hat, wie das Gute.

Von aussen kam Verführung „durch jenen stolzen und darum neidischen Engel, der in seinem Stolze sich von Gott ab- und zu sich selbst gewendet hatte, da es ihm lieber war, in gleichsam tyrannischer Macht über Untergebene zu herrschen, als selbst untergeben zu sein.“ Dieser „suchte den Menschen, der aufrecht stand und den er eben desswegen beneidete, weil er selbst gefallen war, zu berücken.“ Er machte sich zuerst an das Weib, „als den schwächeren Theil des Geschlechts, damit er

stufenweise das Ganze berückte, da es ihn bedünkte, dass der Mann ihm weder so leicht Glauben beimesse, noch auch sich selbst würde anders bethören lassen, als dass er fremdem Irrthum nachgäbe."

Die That der Sünde bestand in Ungehorsam. „Nicht dass der Mensch diese Speise ass, brachte das so grosse Verderben: die Speise an sich war weder böse noch schädlich, auch hatte Gott im Paradiese nirgend Böses gepflanzt. Der Gehorsam ward in jenem Gebote empfohlen, als die Tugend, die in dem vernünftigen Geschöpfe gleichsam die Mutter und Hüterin aller Tugenden ist." Die Wurzel der Sünde war aber Hochmuth, Selbstsucht. „Die Stammeltern waren zuerst im Verborgenen böse, so dass sie dann in offenbaren Ungehorsam verfielen. Denn nimmer wurde zu einem bösen Werke geschritten, wenn nicht ein böser Wille vorangegangen. Der Anfang des bösen Willens — was könnte er aber anders sein, als Hochmuth? Was ist aber der Hochmuth, wenn nicht ein Verlangen nach falscher Erhabenheit? Falsch ist aber die Erhabenheit der Seele, wenn sie jenen Ursprung verlässt, dem sie anhängen sollte, und sich gewissermassen der Ursprung selbst werden und sein will." Und „wenn der Mensch nicht früher angefangen hätte, sich selbst zu gefallen, so hätte der Teufel den Menschen nicht fahen können." Es war aber gut, dass die „verborgene" Hoffarth ausbrach, denn es ist den Hoffärtigen nützlich, in irgend eine offene und augenscheinliche Sünde zu fallen, wodurch sich selbst missfallen, die schon gefallen waren, als sie sich selbst gefielen."

Die Grösse der Sünde weiss Augustin nicht gross genug darzustellen. Kein Ungehorsam ist so gross, wie dieser. Einmal darum: weil der Mensch so hoch begnadigt war von Gott: „nach seinem Ebenbilde gemacht, über die übrigen Thiere zum Herrscher aufgestellt, in's Paradiess versetzt, mit Leben, Heil und Ueberfluss begabt;" dann: weil „das Gebot weder ein vielseitiges, noch ein grosses, noch ein schweres war, sondern ein

einziges, sehr kurzes und sehr leichtes zum Heil des Gehorsams;" ferner: weil die Befolgung des Gebots sehr leicht war, sowohl „bei so grossem Ueberfluss an unzähligen andern Speisen," als „weil die Begierlichkeit dem Willen noch nicht widerstrebte, was erst späterhin als Strafe der Uebertretung erfolgte;" endlich: „weil eine so schreckliche Strafe (der Tod) dafür angedroht war durch eine so hochgewaltige Macht."

Mit der Sünde ist auch ihr Uebel, die Folge und Strafe der Sünde, gesetzt. Indem nämlich der Mensch sündigte, wurde er durch diese That seines Willens einerseits der Wirklichkeit dessen, dessen Möglichkeit in ihm lag und dessen Verwirklichung er, wenn er gehorsam geblieben wäre, erlangt hätte (Nichtkönnensündigen, Nichkönnensterben u. s. w.) verlustig; anderseits wurde die Möglichkeit dessen, was mit der Möglichkeit der Sünde in ihm lag, aber nicht wirklich werden sollte, so wenig als die Sünde (Freiheit zum Bösen, Tod u. s. w.) zur Wirklichkeit mit und durch die Sünde. Auf die Richtung der Willensfreiheit nämlich war Alles gestellt, Alles davon abhängig, weil der Mensch die Vollendung seiner durch sich selbst erreichen sollte.

Wir müssen hier noch zweierlei bemerken. Einmal: die Folgen der Sünde sind, wie man sieht, nicht von aussen her, willkührlich, zufällig über den Menschen gekommen oder verhängt worden, sondern sie stehen in einem wesentlichen Zusammenhange mit seiner Natur, in der ihre Möglichkeit lag, ohne zur Wirklichkeit werden zu müssen anders als in Folge der Sünde. Die menschliche Natur war im Anfang darauf angelegt, nach Verhältniss des Willens, des Subjekts, so oder so zu werden. Dann: die Folgen der Sünde sind nach Augustin zugleich Strafen derselben, positive Strafen Gottes. Denn dass diese Folgen kommen mussten auf dieses Betragen, ist ein gottgeordnetes Verhältniss, von Gott geordnet, eben um den Menschen, der von Gott fällt, zu bestrafen, der Vergänglichkeit und Verderbniss gerechterweise anheim zu geben, so wie in umgekehrtem Falle Unsterblichkeit u. s. w.

eine Belohnung Gottes gewesen wäre für die Treue der Menschen. Augustin fasst diese Strafen zusammen in das Wort „Tod," im umfassendsten Sinn: Tod der Seele, des Leibes, des gesammten Menschen. „Gleichwie die gesammte Erde aus vieler Erde und die gesammte Kirche aus vielen Kirchen besteht, also besteht auch der Tod aus allen.... Das Wort Genesi 2, 17. befasst Alles in sich, was nur zum Tode gehört."

Wir betrachten diese Strafe im Einzelnen.

Da sind die Sünden. Unter den Folgen und Strafen der Sünden nennt nämlich Augustin vorerst wieder die Sünde, so dass er zu sagen pflegt: Gott strafe Sünde mit Sünde. Er erkennt die göttliche Ordnung, nach welcher Sünde Verfinsterung der Erkenntniss und neue Sünde herbeiführt. Und diess eben, damit der Sünder, seinen Zustand erkennend, zur Umkehr bewogen werde. Die Sünde wird so aus ihrer Innerlichkeit heraus getrieben, durch eine göttlich geordnete Nothwendigkeit sich zu offenbaren genöthigt, ihr Unwesen in entsprechenden Werken zu enthüllen, wodurch dann die Möglichkeit einer gründlichen Heilung bedingt ist.

Da ist die Freiheit. Sie war im Urstande Macht zum Guten, mit der Möglichkeit zwar, zu sündigen, aber auch mit der Fähigkeit, die Sünde zu überwinden. Jetzt ist sie in das reine Gegentheil dessen, was sie gewesen, umgeschlagen; sie ist eine Liebe und Macht zum Bösen geworden, das über den Menschen herrscht, zwar mit der Möglichkeit zum Guten, die aber der Mensch von sich aus (ohne die Gnade) zur Wirklichkeit nie erheben kann und doch sollte. „Durch die Sünde ging jene Freiheit, welche im Paradiese statt fand, mit der Unsterblichkeit eine vollkommene Gerechtigkeit zu haben, verloren.... Der Mensch, statt der Freiheit, die er besass, verfiel in die harte Knechtschaft dessen, dem er durch die Sünde eingewilliget hatte.... Der Wille, der, von der Gnade unterstützt, zu einem Quell des Verdienstes geworden wäre, ward ihm nun dadurch, dass er Gott verliess, zu einem Quell der Sünde."

Da ist die Gnade des Urstandes. Sie war eine solche, da der Mensch, wofern er nur wollte, auch konnte. Nun ist auch diese Gnade entzogen worden: „weil er aus Hoffarth sich selbst gefallen hatte, so wurde er aus göttlicher Gerechtigkeit sich nun selbst überlassen.“ Indem er nicht wollte, verscherzte er damit auch das Können: nun kann er nicht mehr, wenn er auch wollte; seine Natur ist so verdorben, so gnadenlos geworden, dass sie, wie sie nun ist, das Gute weder wollen noch können kann. Man könnte auch sagen: der Mensch will nicht mehr, weil er nicht kann, und kann nicht mehr, weil er nicht will; er bringt es im Gebiete des wahren Guten höchstens wie zu einem ohnmächtigen Können, so zu einem ohnmächtigen Wollen; er kann nicht (recht) wollen und will nicht (recht) können.

Da ist die Erkenntniss. Sie war eine solche, dass der Mensch Fähigkeiten für Alles hatte und Alles hätte leicht lernen können, was für ihn zu erlernen war. Nun hat er diese Fähigkeit verloren, und an die Stelle der wahren Erkenntniss nach allen Seiten im Verhältniss zu Gott und zur Welt ist eine Verkehrung der rechten Einsicht eingetreten. Die Harmonie des Geistes mit Gott ist gelöst. Es hat diess Augustin in seinen vorpelagianischen Schriften schon entwickelt, wesswegen wir diese Seite auf die Entwickelung seines Systems versparen.

Da ist die Harmonie zwischen Geist und Fleisch. Sie war eine solche, dass der Leib dem Geiste gehorchte, wie der Geist Gott; es ging von oben: Gott über den Geist, der Geist über das Fleisch; das Fleisch hatte keinen andern Willen, denn den Willen des Geistes. Diess war die Ordnung und sollte bleiben und sich befestigen. Und welch' eine Fülle von reinstem Genuss lag in dieser Ordnung! Aber unauflöslich war sie nicht; wie das Uebrige sollte auch dieses Band erst am Ziele der Entwickelung des Menschen durch einen dem Geiste schlechthin adäquaten Leib in der unauflöslichen Einheit sich vollenden; von Anfang an war es ein zertrennliches, es war, könnte man sagen, die zarteste, dem Angriff und der Verletzung

am meisten ausgesetzte Stelle in der Organisation des Menschen, eine Stelle, welche von der Störung und Erschütterung im Centrum aus gleich mit ergriffen und alterirt werden musste. Und so kam's. Statt der Harmonie ist nun Widerstreit: das Fleisch steht wider den Geist, wie der Geist wider Gott; statt des Gehorsams herrscht es über den Geist, wie sich der Geist stellt über Gott. So wurde die Ordnung zwischen der geistigen und sinnlichen Seite der menschlichen Natur — sonst eine Quelle reinster Genüsse und Tugenden — zerrissen und verkehrt, und diese Verkehrung der natürliche Anknüpfungspunkt der Sünden ungeordneter Sinnlichkeit. — Daher die Konkupiszenz, da das Fleisch gelüstet wider den Geist. „Nach der ersten Uebertretung des göttlichen Gesetzes fing der Mensch an, ein anderes Gesetz in seinen Gliedern zu haben, welches widerstritt seinem Geiste, und fühlte das Böse seines Ungehorsams in dem wohlverdienten Ungehorsam seines Fleisches. Hat die Seele es verschmäht, Gott zu dienen, so ist nun ihre wohlverdiente Strafe, dass ihr Leib sich weigert, ihr zu dienen; und hat sie ihren erhabenen Gebieter freiwillig verlassen, so kann sie nun auch ihrem untergebenen Diener nicht mehr nach Willkühr befehlen.“ Diese Konkupiszenz ist durchaus nicht eine Eigenthümlichkeit des Fleisches als solchen; sie war nicht im Urstande, sie ist mit der Sünde und durch sie hereingekommen, eine Folge und Strafe derselben und selbst wieder Quelle vieler Sünden. Sie setzt, wie sie ist, den Widerstreit des Fleisches und Geistes voraus, ja gewissermassen die Macht des Fleisches über den Geist, oder vielmehr die Ohnmacht des Geistes über das Fleisch. „Die Ursache der fleischlichen Lust ist nicht in der Seele allein, aber noch viel weniger in dem Körper allein. Denn sie entsteht aus beiden, aus der Seele, weil ohne dieselbe keine Lust gefühlt wird, aus dem Fleische aber, weil ohne dasselbe keine fleischliche Lust gefühlt wird.... Die Begierden der Seele werden darum Begierden des Fleisches genannt, weil die Seele dem Fleische gemäss begehrt, wenn sie die Begierde so begehrt, dass mit ihr der Geist,

d. h. der bessere und obere Theil derselben, kämpfen soll.... Wenn man nicht zugeben will, dass die sinnliche Lust ein Verderben sei, so sage man doch wenigstens, dass durch den Ungehorsam jener Menschen die sinnliche Lust des Fleisches verderbt sei, so dass jene, welche sich gehorsam und ordentlich regt, sich jetzt unordentlich und ungehorsam regt, so dass sie selbst den keuschen Gatten nicht nach ihrem Winke gehorcht, sondern sich auch regt, wenn sie nicht nothwendig ist, zuweilen früher, zuweilen später, nicht jenen folgt, sondern ihre eigenen Bewegungen übt. Also diesen Ungehorsam derselben haben jene ungehorsamen Menschen aufgenommen; sie würde sich sonst regen nach ihrem Wirke und nicht unordentlich."

Die Konkupiszenz, die im Allgemeinen das Gelüsten des Fleisches wider den Geist ist, sieht dann Augustin zumal konzentrirt in der sinnlichen Begierde zur Befriedigung des Geschlechtstriebes: die Konkupiszenz im engeren Sinne des Wortes. Augustin, wie wir aus seinem Leben wissen, hatte darüber seine schmerzlichen Erfahrungen gemacht. — Daher die Schaam: „nämlich nicht weil sie nackt waren, schämten sich die Ureltern; sie sahen sich ja auch vorher nackt; sondern weil sie nun sich ganz mit andern Augen ansahen und ein anderes Gesetz in ihren Gliedern fühlten: denn die vernünftige Seele schämt sich natürlich jetzt, weil sie im Fleische, über dessen Knechtschaft sie das Recht der Herrschaft erhalten hat, durch, ich weiss selbst nicht, welche Schwachheit, nicht zu bewirken vermag, dass die Glieder sich nicht regen ohne ihren Willen, oder sich regen nur mit ihrem Willen."

Aber wäre im Paradiese das Geschlecht nicht fortgepflanzt worden? Doch, sagt Augustin, aber ohne Konkupiszenz und ohne Schaam, oder doch so, dass die sinnliche Lust dabei der Herrschaft der Vernunft unterwürfig war und nicht wider den Willen derselben sich regte. „Oder wer da sagte, die Menschen hätten keine Kinder erzeugt, wofern sie nicht gesündigt: was spricht dieser anders, als die Sünde der Menschen wäre nothwendig gewesen, die Anzahl der Heiligen zu erfüllen?

.Denn wären sie, wo sie nicht sündigten, allein geblieben, so war, wenn nicht blos zwei, sondern viele Gerechte sein sollten, die Sünde nothwendig.... Wenn auch jener Ausspruch: Wachset und mehret euch und füllet die Erde, nur von der Vermischung des Mannes und der Frau gesagt werden zu können scheint, so kann gleichwohl ebenfalls gesagt werden, dass eine andere Weise bei unsterblichen Körpern habe stattfinden können, so dass allein durch die Zuneigung einer frommen Liebe ohne die sinnliche Lust des Verderbens Kinder geboren wurden." Es würde „der stille Gehorsam der Glieder" stattgefunden haben. Die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts hätte so wenig Etwas an sich gehabt, das nach fleischlicher Lust gierte oder dessen sich die Menschen zu schämen gehabt, als „der Landmann, wenn er den Weizensaamen der Erde anvertraut." Es würde die Zeugung „wie die Besaamung des Feldes rein und unbefleckt nur ein Werk des menschlichen Willens gewesen und geblieben sein."

Daher die Schmerzen der Gebärenden. „Wir sagen, dass der Geburtsschmerz eine Strafe der Sünde sei. Denn wir wissen, dass Gott diess ohne irgend eine Zweideutigkeit gesagt habe und nur der Uebertreterin jenes Gesetzes, und aus keinem andern Grunde gesagt hatte, als weil er zürnte, dass sein Befehl übertreten war. Die Schmerzen der gebärenden Eva kamen aus der Verdammung der Schuld, nicht aus der Beschaffenheit der Natur." Ohne den Fall, d. h. naturgemäss, „wäre dem mütterlichen Schoosse ohne Mühe und Schmerz des Weibes die Frucht gleich der Frucht dem Baume entsunken."

Da ist die Leichtigkeit, zu erlernen und zu erarbeiten. Sie war eine solche, dass ohne Kampf und Mühe sich den gehorsamen Menschen Alles wie von selbst gegeben hatte. Nun Mühe und Schweiss der Arbeitenden und Lernenden!

Da ist die Gesundheit und Unsterblichkeit. Der Leib war ein solcher, dass er im Urstande weder der Nothwendigkeit des Mangels, noch der Krankheit, noch des

Alters, noch des Todes unterworfen war, obwohl ein animaler und noch kein spiritaler Leib: „denn wir sollen nicht glauben, Adam habe, bevor er sündigte, einen geistigen Leib gehabt, der durch die Sünde auf verdiente Weise in einen thierischen Leib wäre umgewandelt worden.“ Dieser animale Leib wäre aber verwandelt worden in einen spiritalen; er wäre ein solcher geworden, dass auch die Möglichkeit, die in ihm lag, krank zu werden und zu sterben, am Ende besiegt, d. h. zur Unmöglichkeit geworden wäre. Augustin unterscheidet nämlich zwischen einem Nichtkönnensterben und Könnennichtsterben. Es ist derselbe Unterschied wie überall zwischen Urstand und Vollendung; jenes schliesst die Möglichkeit zu sterben aus, wie bei den h. Engeln diess der Fall ist, dieses die Möglichkeit des Nichtsterbens ein, wofern nicht Jemand Etwas thut, wodurch er stirbt. Der Leib des ersten Menschen war nun in der letzteren Weise „unsterblich,“ sofern in ihm die Möglichkeit lag, nicht zu sterben; er war aber auch „sterblich,“ sofern in ihm die Möglichkeit lag, zu sterben. Diese Möglichkeit schloss aber die Nothwendigkeit nicht in sich. „So kann man sagen, der Mensch ist Krankheiten ausgesetzt, ohne damit auszusagen, dass er werde krank werden: er kann ja schnell sterben, ehe er erkrankt. So war auch jener Körper sterblich; diese Sterblichkeit aber würde durch die Verwandlung in die Unversehrlichkeit hinweggenommen worden sein. Es ist ein Unterschied zwischen sterblich und sterbend; sterbend ist der Mensch jetzt: es wird Jeder sicherlich sterben; sterblich, ohne sterbend zu sein, kann man aber allein vom ersten Menschen im Urstande aussagen; jetzt aber ist der Sterbliche zugleich ein Sterbender. Augustin führt das noch weiter durch. „Es handelt sich, sagt er zu den Pelagianern, zwischen euch und uns darum, ob Adam, er mochte gesündigt haben oder nicht, gestorben sein würde. Denn wer weiss nicht, dass nach jener Begriffsbestimmung, nach welcher derjenige unsterblich genannt wird, welcher nicht sterben kann, sterblich aber, welcher sterben kann, Adam sterben konnte, weil er sündigen konnte, und dass

also das Sterben eine Strafe seiner Schuld, nicht eine Nothwendigkeit seiner Natur war? Nach jener Begriffsbestimmung aber, nach welcher auch unsterblich genannt wird, in dessen Macht es steht, nicht zu sterben, wer läugnet da, dass Adam mit dieser Macht geschaffen worden sei? Denn derjenige, welcher die Macht hatte, niemals zu sündigen, hatte auch gewiss die Macht, niemals zu sterben.“ Auf dieses Könnennichtsterben wäre, „so der Mensch die Pflicht des Gehorsams treu erfüllt hätte, das Nichtkönnensterben erfolgt als Belohnung — ohne Dazwischenkunft des Todes. „Obgleich Adam dem Leibe nach Erde war und einen animalen Leib trug, worin er geschaffen war, — doch würde sich derselbe, falls es nicht zur Sünde gekommen wäre, in einen geistlichen Leib verwandelt haben, und ohne Gefahr und Dazwischenkunft des Todes übergegangen sein zu jener Unverweslichkeit, welche den Gläubigen und Heiligen verheissen ist. Das Verlangen darnach haben wir wohl Alle in uns, wie wir auch aus 2 Kor. 5, 2 ersehen. Also wenn Adam nicht gesündiget hätte, durfte er nicht erst seines Körpers entkleidet, sondern nur überkleidet werden mit der Unsterblichkeit und Unverweslichkeit, also dass verschlungen wurde das Sterbliche vom Leben, d. i. vom animalen zum spiritalen überging.“ Er wäre darum auch nicht „vom Alter beschwert worden, so dass er durch allmähliges Altern zum Tode gelangte. Denn wenn Gott den Kleidern und Schuhen der Israeliten diess widerfahren liess, dass sie so viele Jahre hindurch nicht verbraucht wurden, wie ist es denn ein Wunder, dass der gehorsame Mensch, obgleich einen animalen Leib tragend, dennoch in demselben einen Zustand hatte, in welchem er ohne Abnahme ein Alter erreichte und dann ohne den dazwischen tretenden Tod von der Sterblichkeit zur Unsterblichkeit überging.“ Darum unterscheidet Augustin zwischen dem „Leib an sich“ und dem „verweslichen Leibe.“ „Nicht der Leib, sondern der verwesliche Leib wird der Seele zur Last.“

Diese Gesundheit und Unsterblichkeit hat der Mensch in Folge der Sünde nicht blos nicht erlangt, sondern er

ist auch jedweder Krankheit und dem Tode, dessen Möglichkeit in ihm lag ohne eine Nothwendigkeit, verfallen: „der Mensch m u s s nun sterben." Der Tod des Körpers ist eine solche Strafe, „dass der Geist, weil er freiwillig Gott verliess, den Körper wider seinen Willen verlässt, so dass, da der Geist Gott verlassen hat, weil er wollte, er den Körper verlässt, auch wenn er nicht will. Aus der Möglichkeit der Unsterblichkeit ist der sündigende Mensch in die Nothwendigkeit des Todes versunken."

Augustin entwickelt nun aber, wie nicht das Ende des Lebens allein Tod zu nennen, vielmehr das Leben selbst ein beständiges Sterben sei, wie der Schmerz der Geburt und der erste Schrei des Kindes bezeugt, und wie daher ganz sich erfüllt habe, was der Herr den ersten Eltern gedroht: „an welchem Tage ihr davon essen werdet, sollt ihr des Todes sterben; denn obwohl sie nachher noch viele Jahre lebten, haben sie doch angefangen, an jenem Tage zu sterben, an welchem sie das Gesetz des Todes, dadurch sie alterten, überkamen." „Nicht das, sagt er, ist der Tod, dessen schmerzliche und schwere Empfindung, wie wir wahrnehmen, die Sterbenden peinigt. Denn so lange sie noch empfinden, leben sie; und leben sie noch, so muss man eher sagen, dass sie vor dem Tode sind, als im Tode, weil er, wenn er kömmt, alle körperliche Empfindung aufhebt, die bei seiner Annäherung so peinlich ist.... Niemand ist also ein Sterbender, als insofern er lebt, und also ist Einer und derselbige, der da lebt und stirbt, aber dem Tode sich nähernd, vom Leben sich entfernend, doch noch im Leben, weil die Seele noch in dem Körper ist, noch nicht aber im Tode, weil die Seele noch nicht aus dem Körper gewichen ist.... Sobald der Mensch angefangen hat, in dem Körper zu sein, der einst sterben soll, wird beständig fort in ihm dieses bewirkt, dass der Tod komme. Denn das bewirkt die Veränderlichkeit desselben die ganze Zeit des Lebens hindurch (wenn man das anders noch ein Leben nennen kann), dass man zum Tode komme. Denn Niemand

ist, der ihm nicht näher wäre morgen als heute, oder heute als gestern, oder im nächsten Augenblicke näher als jetzt. So ist die ganze Lebenszeit nichts als Lauf zum Tode und Niemandem ist vergönnt, auch nur ein wenig stille zu stehen oder langsamer zu gehen, sondern gedrängt werden Alle, gleichen Schrittes zu gehen, und Keiner wird auf andere Weise als der Andere getrieben. Denn der, dessen Leben kürzer war, verlebte darum keinen kürzeren Tag, als derjenige, dessen Leben länger war. Und wer mehr Zeit zum Tode braucht, geht darum nicht langsamer, sondern macht nur eine längere Reise.“ Das Leben ist so in seinem Gange zum Tode eine beständige Detraktation des Lebens.

Noch eine Frage! Wenn der Mensch nicht gestorben wäre, wie wäre es dann mit der Bevölkerung auf der Erde geworden? „Die Kinder, die geboren worden in Reinheit, wären, wie sie keinen verstorbenen Eltern nachgefolgt wären, so auch selbst nicht gestorben, bis die Erde mit unsterblichen Menschen angefüllt war, und auf diese Weise nach Einsetzung eines gerechten und h. Volkes, welches, wie wir glauben, nach der Auferstehung sein wird, das Geborenwerden sein Ziel erreichte.... Es wäre die menschliche Natur im Paradiese geboren worden nach Gottes fruchtbringendem Segen, auch wenn Niemand gesündiget hätte, bis die von Gott vorher gekannte Zahl der Heiligen vollendet worden wäre.“ —

Da ist der paradiesische Friede der Natur. Er ist verschwunden. Vermöge des innigen dynamischen Zusammenhangs zwischen der Natur und dem Menschen, ihrem Könige, ist von seiner Sünde eine entzweiende, degenerirende Wirkung auch in ihr Gebiet ausgegangen. „Wie durch jene Sünde so durch den Fluch ist die ganze Natur in etwas Schlechteres verwandelt worden.“ Es hat sich dem Menschen Alles zerrissen: wie sein Verhältniss zu ihm selbst, so auch ein Verhältniss zur Natur. Es versagt ihm nun auch die äussere Natur (z. B. die Thiere), gleich dem Leibe, die Hörigkeit, zu der sie ursprünlich bestimmt war.

Das ist die Sünde der ersten Menschen, das ihre Folgen: Tod der Seele, Tod des Leibes. „Und das bedeutete das Wort, das der Herr zu dem vor Angst erbebenden und sich vor ihm verbergenden Menschen sprach: Adam, wo bist du? Um strafend ihn daran zu erinnern, wo er — Adam — nun wäre, in dem Gott nicht mehr wäre!“

Erbsünde, Erbübel.

Diese Sünde und ihre Strafen sind aber die Sünde und Strafe der ganzen Menschheit, vom ersten bis zum letzten Menschen: diess ist der weitere Schritt. Augustin betrachtet nämlich Adam nicht blos als Individuum, auch nicht blos als einen Repräsentanten der Menschheit, sondern zugleich als den Stammvater derselben. Die menschliche Natur, sagt er, existire nicht ausser ihm, sie war in ihm ganz vollständig und so „waren alle Menschen in diesem Einen oder war Er allein.“ Obgleich wir „noch nicht besonders und eigentlich existirten, so war doch schon die seminale Natur vorhanden, aus der wir abstammen sollten.“ Unser Vater stützte sich dabei ganz besonders auf Römer 5, 12., wo er im Sinne seines Systems übersetzte, „in welchem (Adam) Alle gesündiget haben.“ Aber auch, wenn er anders übersetzt hätte, wie Luther, — dass dann seine Theorie der Erbsünde damit gefallen wäre, ist eine nichtige Annahme. Sie stand weder, noch fiel sie mit der Erklärung eines einzigen Schriftwortes. Hat doch auf der entgegengesetzten Seite Pelagius, wie wenigstens sehr wahrscheinlich, dieselbe Stelle in derselben Weise („in welchem“) übersetzt, ein Beweis von dem Ungrunde der Meinung, dass Augustin zu seiner Theorie von der Erbsünde hierdurch, und nur hierdurch, gekommen sei. Diese Sünde hat sich also als Erbsünde und mit ihr das ganze Elend, die Schuld und Strafe der Sünde, über alle Nachkommen Adams fortgepflanzt, und es ist Keiner davon ausgenommen, als nur J. Christus. Alle sind sündlich von Geburt an, sofern sie

Nachkommen Adams, und können als solche nicht anders denn sündigen, und Alle sind elend und dem Tode unterworfen. „Durch die von den ersten Menschen übermachte Sünde ist auch den Nachkommen die Verpflichtung zur Sünde und die Nothwendigkeit des Todes übermacht. Von dem bösen Gebrauch des freien Willens begann die Reihe dieser Kalamität, die das menschliche, in seinem Ursprung verderbte und gleichsam in seiner Wurzel verwesliche Geschlecht bis zu dem Untergang des zweiten Todes von Glied zu Glied hindurchführt, jene allein ausgenommen, die durch Gottes Gnade befreit werden."

Diess ist der Grundgedanke, der den Augustin zur Annahme der Erbsünde bewog. Hiezu kam noch die bereits historisch gewordene Kindertaufe mit der Taufformel: „zur Vergebung der Sünden," ihm ein mächtiges Zeugniss für die Erbsünde, zumal im Zusammenhang mit der im A. T. am achten Tage nach der Geburt anbefohlenen Beschneidung. Ferner: die herkömmlichen Ceremonien bei der Taufe (Exorzismus, Abschwörung des Teufels u. s. w.), die darauf hindeuteten, dass durch diesen Akt das Kind den dämonischen Gewalten, die er bisher beherrscht, entrissen werde. Das Alles diente ihm zum Beweise einer angebornen Sündhaftigkeit.

Der wesentliche Gedanke ist also: Adam ist der Stammvater, seine Sünde, sein Uebel nicht blos ein individuelles, sondern ein allgemeines. In ihm war die ganze Gattung. Er hat als Stammvater eine wesentlich allgemeine Bedeutung. Es ist die Idee eines organischen Zusammenhanges und einer Lebensgemeinschaft des Menschengeschlechts, vermöge deren A. das Böse vom Stammvater trübend auf die Entwickelung des Ganzen einwirken lässt.

Augustin suchte sich nun aber die Art und Weise anschaulich zu machen, wie diess empirisch vor sich ging. Die Allgemeinheit, die in Adam gesetzt ist, explizirt sich in der Gesammtheit der Individuen, die nicht alle zugleich mit einander gesetzt sind, sondern von einander abstammen, wie Alle von Adam. Wir kommen hier auf die Fortpflanzung. Die Sünde und deren Uebel pflanzt

sich nämlich von Adam auf alle Menschen mit der natürlichen Zeugung fort. Hier kam nun freilich die Frage über den Ursprung und die Fortpflanzung der Seelen herein. Anfangs hatte Augustin sich über die verschiedenen Theorien derselben noch ganz unbestimmt ausgesprochen. „Von den vier Meinungen nämlich, ob erstlich die Seelen durch Zeugung entspringen, oder zweitens bei der Geburt jedes Einzelnen erst geschaffen werden, oder drittens anderswo existirend in die Leiber derer, die geboren werden, von Gott hinuntergeschickt werden, oder viertens freiwillig hinunter steigen, dürfen wir keine als wahr mit Zuverlässigkeit behaupten, denn entweder haben die Ausleger der h. Schriften diesen dunklen und verworrenen Gegenstand noch nicht hinlänglich entwickelt und beleuchtet, oder, wofern es geschehen ist, sind Werke solcher Art uns nie in die Hände gekommen. Nur bewahre uns der Glaube, falsche und unwürdige Vorstellungen vom Wesen des Schöpfers zu hegen." Bestimmt verwirft jedoch unser Vater die Meinung des Origenes, als würden die Seelen hienieden in den Leibern als in Gefängnissen festgehalten, um Sünden abzubüssen, die sie in einem früheren Leben begangen. — Seine Theorie ist nun kurz diese: Die Seele sei von Gott geschaffen: aber nicht aus der Natur Gottes (was dem Sohne nur zukomme) und eben so wenig aus einem vorhandenen Stoffe oder Material. Ob nun die Seelen sich fortpflanzen zugleich mit dem Leibe, „der ganze Mensch vom ganzen Menschen," von Adam an, dem Gott Geist angehaucht, oder ob jede Seele eine neue Schöpferthat Gottes sei? Er schwankt. Seine Ansicht geht am Ende dahin: Eins schliesse das Andere nicht aus, die Vermittlung der Fortpflanzung weder die jedesmalige Schöpferthat Gottes, noch umgekehrt; es sei ja die Erhaltung überhaupt eine fortgesetzte Schöpfung. Er suchte dann die Möglichkeit der Erbsünde so damit zu vereinbaren: „Entweder kömmt beides (Leib und Seele) schon verdorben von den Menschen (bei der Zeugung), oder das Eine (die von Gott geschaffene Seele) wird in dem andern (dem natürlich erzeugten Leibe) wie in einem unreinen Gefässe

eingesteckt." Uebrigens war ihm die Theorie von der Fortpflanzung der Seele kein Gegenstand des Glaubens und der Kirche, sondern der Wissenschaft und der Schule. „Wo die Schrift, sagt er, kein sicheres Zeugniss gibt, da muss menschliche Anmassung sich hüten, für das Eine oder das Andere sich zu entscheiden. Wäre es dem Menschen zum Heile nothwendig, Etwas darüber zu wissen, so würde die Schrift mehr darüber sagen."

Doch nicht blos mit der Zeugung, sondern auch durch sie pflanzt sich die Erbsünde und das damit verbundene Uebel fort, so lehrt Augustin weiter. Wir müssen hier an den Begriff der Konkupiszenz erinnern. Die Konkupiszenz ist die Strafe des sündhaften Willens nach der Seite des Verhältnisses des Fleisches zum Geiste. Sie kulminirt im Akte der fleischlichen Vermischung, „im Samen." So ist sie der Leiter (Tradux) der Sünde. „Durch diese Fleischeslust, gleichsam eine Tochter der Sünde, und wenn man ihr zur Begehung schändlicher Dinge beipflichtet, auch die Mutter vieler Sünden, ist die ganze Nachkommenschaft der Erbsünde unterworfen, wenn sie nicht in demjenigen wiedergeboren wird, den die Jungfrau ohne jene sinnliche Begierde empfing."

Wir haben nun das: Wie? — die Art, wie sich Augustin die Vererbung der Erbsünde denkt, entwickelt. Es knüpfen sich nun viele Einwürfe an dieses „Wie." Einmal, wenn die Erbsünde sich mit der Zeugung fortpflanzt, so ist sie etwas Substanzielles. Nein, sagt darauf Augustin, und nimmt seine Lehre von dem Bösen zu Hülfe. Alle Natur ist gut, so weit sie Natur ist; das Böse ist (in seiner Wirkung) nur Verderbung, Beraubung der Natur. Die Erbsünde ist darum nur an der Natur des Bösen und pflanzt sich mit ihr fort, sofern sie an ihr ist als ihre Vitiosität. „Durch Verführung des Teufels ist oben aufgesäet worden die Sündhaftigkeit, wodurch die Menschen nun unter der Sünde geboren werden, aber nicht die Natur geschaffen worden, wodurch sie Menschen sind.... Das Fehlerhafte

pflanzt das Fehlerhafte fort, von Gott aber wird die Natur erschaffen."

Wenn nun aber die Erbsünde nichts Substanzielles ist, sollten dann nicht von getauften und wiedergebornen Eltern Kinder entspringen ohne die Erbsünde und ihre Schuld? Jene können ja nicht auf diese übertragen, was sie selbst nicht haben. „Wenn der Sünder einen Sünder zeugt, so dass der Neugeborne der Taufe bedarf, um von der Erbsünde erlöst zu werden, dann muss auch die Gerechtigkeit der Eltern auf die Kinder übergehen." So wandte gerade Pelagius selbst ein. Nein, sagt wiederum Augustin. In der Zeugung „trägt nämlich der Vater auf das fleischlich Erzeugte über, was er selbst ist als fleischlich Geborner, nicht was er ist als geistig Wiedergeborner. Diejenigen, welche erzeugen, wenn sie auch wiedergeboren sind, erzeugen nicht aus dem, dass sie Gottes Kinder sind (mit dem bereits wiedergebornen Geist), sondern aus dem, dass sie bereits Kinder der Welt sind." Mit andern Worten: die Zeugung geschieht noch immer, auch in den Wiedergebornen, durch die Konkupiszenz. Die Wiedergeburt ist hienieden noch nicht eine solche, dass sie den ganzen Menschen, auch den äusseren, in eine bessere Natur verwandelte; sie ist nur erst eine werdende im Wiedergebornen, noch nicht eine vollendet seiende, und eine werdende erst von innen heraus, nicht von aussen. Erst am Ende wird sie eine solche sein, da auch die äussere Natur in Besseres übergegangen, die Konkupiszenz ganz und gar getilgt ist. Allerdings ist im Stande der Wiedergeburt dem Menschen die Schuld der Konkupiszenz erlassen, allerdings ist die „Lust" selbst in ihm nicht mehr das herrschende Prinzip; aber getilgt ist sie noch nicht ganz in ihm, ist in ihm noch nachwirkendes Moment aus dem alten Leben, noch mitgesetzt zum Kampf für ihn, und weil noch immer da, weil noch nicht bis auf die Wurzel getilgt, eben darum auch im Stande, auf die Nachkommen zu wirken. Mit einem Worte: der Mensch, in der Zeugung, steht noch unter der Konkupiszenz,

wenn auch nicht dem Willen, doch der That nach, wenn auch nicht in dem Sinne, dass er will, doch in dem, dass er noch nicht anders kann. „Erneuerte Eltern zeugen nicht fleischlich aus den Erstlingen der Neuheit, sondern aus dem Uebriggebliebenen des Alten.... Wiedergeborne Eltern zeugen nicht als Söhne Gottes, sondern als Kinder der Welt.“ Augustin zitirt Beispiele. Z. B. „die Spreu, welche mit so vieler Sorgfalt abgesondert wird, bleibt bei der Frucht, welche vom gereinigten Weizen entsteht.“ Besonders beruft er sich auf den wilden Oelbaum, der aus dem Samen des guten entstehe. „Wie nun aus dem Samen des wilden Oelbaums der wilde Oelbaum hervorgebracht wird, und aus dem Samen des guten Oelbaums gleichfalls ein wilder Oelbaum, obgleich zwischen dem guten und wilden Oelbaum ein grosser Unterschied statt findet: so wird auch sowohl aus dem Fleische des Sünders als aus dem Fleische des Gerechten ein Sünder gezeugt, obgleich zwischen dem Sünder und Gerechten ein grosser Unterschied stattfindet.“ Augustin findet es allerdings „wunderbar, dass diejenigen, welche durch die Gnade von den Fesseln der Sünde befreit sind, doch solche zeugen, welche von eben denselben Banden umstrickt sind, und welche auf gleiche Art befreit werden müssen;“ doch zweifelt er mit sicherem Blicke keineswegs daran. Schrift und Erfahrung waren seine unwiderleglichen Fürsprecherinnen bei Jedem, dem das innere Auge dafür geöffnet war.

Eine weitere Einrede war nun, wenn durch die Zeugung sich die Erbsünde fortpflanzt, so ist also die Ehe, in welcher die Zeugung von Kindern mitgesetzt ist, etwas Böses. Nein, — sagt wiederum Augustin; denn es liege (wie wir gesehen), die Konkupiszenz als solche durchaus nicht im Begriff der Zeugung, noch viel weniger in der Idee der Ehe. Die Ehe, sagt er, hat ihren Segen, ihre h. Güter, die ihr vor aller Konkupiszenz angehören und ihr trotz derselben bleiben; und diese Güter bilden ihre Idee, ihr Ursprüngliches. Diese sind: die eheliche Treue, die Kindererzeugung, das

Sakrament. Die Ehe ist gesetzt mit der Polarität der Geschlechter, nicht mit der Konkupiszenz; der Segen: wachset und mehret euch; das Wort: ein Mann wird Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhängen; ferner: sie werden Ein Fleisch sein u. s. w., wurde vor der Sünde gegeben und verblieb auch noch bei den Sündigenden. — Das andere ist dann das Uebel der fleischlichen Konkupiszenz. Diese ist freilich nun stets verbunden mit der Ehe und ihrem Werk, ist aber nicht durch die Ehe als solche, sendern durch die alte Sünde des Menschen gesetzt, der als sündhaft sie in die von Gott gesetzte Ehe hereinbringt. Sie ist das Hinzugekommene. Es ist daher beides auseinanderzuhalten: das Ursprüngliche in der Ehe und das Accidentelle, das von Gott Geordnete und das durch die Menschen Gewordene. Die Ehe in ihrer Idee, nach ihrer wahren, göttlichen Seite bleibt darum gut, und diess ihr Gut kann nicht aufgehoben werden durch das Accidentelle.

Es kommt nun freilich Alles darauf an, wie die Ehe gehalten werde. Es ist nämlich eine doppelte Weise möglich, entweder so, dass das Accidentelle, die Konkupiszenz das „Gut“, d. h. die göttliche Idee und Absicht der Ehe verzehrt und verschlingt; oder so, dass diese jene; das heisst: man kann entweder die Ehe gut brauchen, nach ihrem göttlichen Sinne und Zweck, mit steter Beziehung auf ihre h. Güter, und dann wird die Konkupiszenz, die ihr Accidenz ist und sich nun einmal nicht mehr trennen lässt von der Zeugung, zum Guten verwandt, indem sie dienend gemacht wird einem guten Zweck und reiner Gesinnung; oder: man kann die Ehe schlecht brauchen, indem ihre Güter der Konkupiszenz untergeordnet werden und sie selbst zum Deckmantel der Lust gemacht wird; und dann wird „auch das Gut der Ehe“ in's Schlechte verwandelt. Weit entfernt also, dass die Ehe vom Bösen sei, sofern durch die Konkupiszenz in der Zeugung das Böse fortgepflanzt wird, wird vielmehr durch sie, sofern sie gottgeordnet ist und christlich gehalten wird, das, was vom Bösen ist (die Lust), wenigstens in der rechten Ord-

nung und zu gutem Zwecke nun gebraucht. Augustin erklärt diess deutlicher. Da ist die Kindererzeugung. Sie geschieht durch die Lust — in Folge der Sünde — nicht rein durch den Willen. Wer nun in der Ehe der Lust als solcher dient, ja so dient, dass er absichtlich Kindererzeugung vermeidet, der verdirbt auch das Gut der Ehe durch die Konkupiszenz; wer aber die Ehe so braucht, um (als worin eines, freilich nur eines der Momente der Ehe liegt), Kinder zu erzeugen, und nicht blos Kinder überhaupt, sondern solche, die zugleich Kinder Gottes, in Christo wiedergeboren werden sollen, nachdem sie natürlich und in Sünden geboren sind für diese Zeitlichkeit, der braucht die Ehe „gut," wiewohl Augustin noch Mehrerem Raum gibt, auch der Lust überhaupt innerhalb der Ehe, wenn sie nur nicht die Kindererzeugung auszuschliessen sucht. Er nennt eine solche Lust mit Berufung auf 1 Kor. 7, 3. u. s. w. „eine verzeihliche Schuld," im Gegensatze einerseits zu derjenigen ehelichen Beiwohnung, die nur Kinder zu erzeugen den Willen hat und darum ohne Schuld ist, und derjenigen, die nur Lust will und alles Andere absichtlich ausschliesst, und darum bis zur Todsünde geht. „Dem Guten, welches der Ehestand hat, darf man die Erbsünde nicht zuschreiben, ob diese gleich durch den Ehestand fortgepflanzt wird; so wie man das Uebel des Ehebruchs nicht durch das natürliche Gute, welches aus ihnen entsteht, entschuldigen kann.... Nicht durch das Gute in der Ehe erhält der Teufel Macht über die Kinder, sondern durch das Uebel der sinnlichen Lust, dessen sich zwar die Ehe gut bedient, aber dennoch schämen muss."

So viel über das Wie der Fortpflanzung der Erbsünde. Es ist diess eine Theorie, ein Versuch. Man hat nun gesagt und schon Pelagius und die Seinen haben es oft wiederholt, dass von diesem Wie, von dieser Fortpflanzungstheorie auch die Thatsache überhaupt, das „dass" abhänge. „Ist die Seele nicht durch Fortpflanzung entstanden, sondern nur das Fleisch, so hat auch dieses nur die fortgepflanzte Sünde und verdient nur dieses Strafe;

ungerecht ist es aber, dass die heute geborne Seele, die nicht aus der Masse Adams entstanden ist, eine so alte, fremde Sünde tragen sollte.“ Es ist aber nicht so. Augustin hatte die Erbsünde behauptet als christliches Dogma, ganz unabhängig von seiner Theorie, noch vor ihr, vor allen Kämpfen mit den Pelagianern. Er macht sogar in seinen Büchern von der Freiheit des menschlichen Willens den Versuch, die Möglichkeit der Erbsünde nachzuweisen bei den verschiedensten Theorien von der Fortpflanzung der Seele, nicht blos beim Traduzianismus. Er selbst war anfangs nicht einmal nur geneigt, über die Fortpflanzung Untersuchungen anzustellen. „Was schadet es, meinen Ursprung nicht zu wissen? Wenn ich nur weiss, dass ich bin, und hoffe, dass ich sein werde.“ Erst später, aber durch Angriffe auf das Dogma gereizt, fand er sich bewogen, auch eine Theorie über dasselbe aufzustellen. Wenn daher die Pelagianer, den Traduzianismus verwerfend, durch Annahme des Kreatianismus: „dass nämlich jede Seele unmittelbar von Gott erschaffen werde,“ den Begriff der Erbsünde damit eludirt zu haben glaubten, so irrten sie.

Es bleibt somit das Dogma von der Erbsünde, sollte auch die Theorie zu ihrer Erklärung und Veranschaulichung fallen oder sich ändern. — Um aber den Begriff der Erbsünde in seiner Wesenheit zu haben, ist es wesentlich nöthig, sich das Verhältniss der Erbsünde zur wirklichen Sünde zu beantworten. Die Pelagianer, um mit einem Neueren zu sprechen, gingen nicht ein in den allgemeinen Grund der wirklichen Sünden und wollten nichts wissen von einer in allen Menschen gleichen Quelle aller der in den wirklichen Sünden hervortretenden und ungleichen Erscheinungen derselben. Und das ist das Einseitige und Oberflächliche ihrer Vorstellung: denn wenn sie mit Augustin bekannten, dass alle Menschen Sünder seien, so hätte schon diess Bekenntniss einer obgleich nur geschichtlichen Wahrheit sie auf einen tieferen Grund führen müssen. Nach Augustin hat nun aber der sündigende Mensch nicht neben seiner wirklichen Sünde noch die an-

geborene, sondern diese ist insofern Eins mit jener, als ohne diese allgemeine Sünde auch keine besondere eines Jeden möglich wäre, so dass eigentlich die Erbsünde nichts anderes ist als die Anlage zu allem möglichen Bösen; und wie sollte nun dieser allgemeine, in allen Menschen gleiche Ursprung des Bösen, diese Wurzel der Sünde, wodurch die Kreatur Gottes entweihet worden, etwas Gutes und nicht vielmehr das eigentlich Böse sein in unserer Natur, auch wenn es nicht zu wirklichen Sünden kommt? Freilich wird, sagt Augustin ebenfalls, durch die wirklichen Sünden die Schuld der Erbsünde vergrössert und das Böse eine immer schrecklichere Macht im Menschen.

Wir kennen nun die Ansicht Augustin's über den nunmehrigen Zustand des Menschen, wie sie ihm aus dem System, gleichsam von oben herab, sich ergibt. Man kann aber auch von der Erfahrung ausgehen, und diese ist die Probe des Systems. Geht man nämlich von dem Gegebenen, von der Empirie aus, so ergibt sich, dass der Mensch sich in einem moralischen und physischen Zustande befindet, in dem er sich nicht befinden sollte. Er findet in sich eine Richtung zur Sünde vor, sobald er zum Selbstbewusstsein erwacht, eine Richtung, die über alles Selbstbewusstsein hinausliegt, schon vor demselben ist. Diese Nachtseite der menschlichen Natur hat Augustin tief aufgefasst. Sein nach freiem Geistesleben sich sehnender, erhabener Geist fühlte schmerzlicher, als die Meisten, die Fesseln und Bande der Sünde und Sinnlichkeit, wo Andere sich nur mit der Kategorie von „Schranken der Natur und Endlichkeit“ begnügen. Dabei konnte er sich nicht begnügen. Eben so wenig hat er sich auf das Offenbare, auf die That Gottes als solche, auf das Einzelne beschränken können; er wollte auf die allgemeine Wurzel zurück; er ging ihr nach, bis er sie fand. „Warum, ruft er aus, ist die Natur der Sterblichen geneigter, zu sündigen, wenn die Erbsünde nicht ist?“ Denn ihm stand mit dieser Erfahrung, die er auch an sich selbst gemacht, eben so fest, dass dieser dermalige Zustand nicht ursprünglicher Naturstand, nicht von Gott

sein konnte; es widerstritt diess auf's allertiefste seinem Gottesglauben. Es muss selbst verschuldet sein.

Eben so fand er den Menschen umgeben von einer Reihe von Uebeln (Krankheit, Tod u. s. w.), die er nicht so ansehen konnte, dass sie der Natur als solcher zukämen, so wenig, als er diess konnte mit der Sünde. Er geht gleich zurück auf die Anfänge des menschlichen Lebens. Er betrachtet „die dichte Finsterniss der Unwissenheit, darin die Seele des neugebornen Kindes, doch die Seele eines Menschen, doch eine vernünftige Seele, nicht nur unbelehrt, sondern auch unbelehrbar sich befindet;" und er fragt: „warum oder wenn oder woher ist sie in diesem Zustande? Wenn es die Natur des Menschen ist, so anzufangen, und nicht fehlerhaft schon die Natur ist, warum ist nicht Adam so geschaffen worden? Warum war er empfänglich für Belehrung u. s. w.?"

Das Alles suchte er nun zu erklären und zwar auf eine Weise, wodurch die Allgemeinheit desselben in der Wurzel sich begreifen liesse. Er machte dabei auf die Analogie aufmerksam, wie leibliche Krankheiten von den Vätern sich auf die Kinder fortpflanzen, so dass man sagen kann, die Kinder haben es im Vater verschuldet. „Was nun bisweilen in leiblichen Krankheiten zu geschehen pflegt, das geschah bei jener alten und grossen Sünde, durch welche die ganze menschliche Natur verdorben worden ist."

Es gibt, wie man erkennt, zu demselben Resultate zwei Wege, den systematischen, von Adam ausgehend, den empirischen, ausgehend von dem eigenen Zustand. —

Jetzt erst lassen sich die Einwürfe würdigen, die von den Pelagianern gegen vorliegende Entwickelung des Augustin gemacht wurden. Die Sünde Adam's hebe alle sittliche Zurechnung auf. Es widerstreite der Gerechtigkeit Gottes, dass um eines Anderen willen, um eines Fremden, um Adam's Sünde wegen die Menschen gestraft würden: es könne Jeder nur für seine Sünde gestraft werden. Sie betrachteten nämlich Adam's Sünde als eine den Einzelnen

völlig fremde, die gleichwohl wie eine unfreiwillige Erbschaft übernommen werden müsse. Es ist diess aber dieselbe Ansicht, von der aus nicht blos Adam's Sünde als die Sünde der Menschheit, sondern auch Christi Gerechtigkeit als der gesammten Menschheit Gerechtigkeit unbegreiflich erscheint. Wer das Eine nicht versteht, kann auch das Andere nicht. Adam aber (wie Christus), sagt Augustin, sei nicht etwa nur als diese einzelne, der Menschheit fremde Person zu fassen, sondern als Stammvater; eben darum sei es auch ganz ohne allen Sinn, hier abstrakte zu scheiden, als ob Adam gesündigt hätte, seine Nachkommen aber sündlos wären und nun als Unschuldige für und mit dem Schuldigen zu leiden hätten. Die Sünde Adams, des Stammvaters, sei die Sünde aller seiner Nachkommen; sie sei in Allen; vor den wirklichen Sünden sei die Sündhaftigkeit der gemeinsame Zustand Aller; eben darum sei sie zugleich der eines Jeden. Eben darum sei Jeder, auch wenn es mit ihm nicht zu wirklichen Sünden komme (wenn er als Kind sterben sollte), ein Gegenstand des Missfallens Gottes und diess angeborne Verderben reiche hin zur Verdammung der Menschen.

Ein zweiter Einwurf war, Augustin mache durch seine Theorie die Sünde zu einer Substanz, verfalle aber damit in manichäischen Irrthum. Treffend ist, wie Augustin sich hierüber ausspricht. Dass es nicht so sei, wie es sein sollte, davon geht er aus, das sei ein Gefühl, das durch die ganze Menschheit gehe. „Schon Cicero hat behauptet im 3. Buche von der Republik, die Natur habe sich am Menschen nicht als ächte, sondern als Stiefmutter erzeigt, indem sie ihn in die Welt gesetzt mit einem nackten, gebrechlichen, schwachen Körper und mit einem Gemüthe, das ängstlich sei bei Uebernahme von Beschwerden, niedergebeugt in allerlei Befürchtungen, weichlich zu Anstrengungen und geneigt zur Genusssucht; doch könne man ein gewisses göttliches Feuer des Geistes nicht verkennen, das im Herzen wie unter Schutt fortglimme." Statt nun diese Erscheinung dem selbstverschuldeten Verderben des Menschen zuzuschreiben, habe Cicero die Natur angeklagt. „Er sah

also wohl die Sache, aber die Ursache davon war ihm unbekannt, denn er hatte keinen Begriff von der Erbsünde, weil er der h. Schriften unkundig war." Was Cicero in seiner Weise, das thuen in ihrer die Manichäer; sie halten die ursprüngliche Natur für böse. „Julian redet nun so, als wenn auch wir behaupteten, es sei durch den Teufel etwas Substanzielles in dem Menschen geschaffen. Allein nach unserer Ueberzeugung hat der Teufel zu dem Bösen als zu einer Natur überredet, es aber nicht als eine Natur erschaffen, vielmehr eben die Natur durch Ueberredung verderbt. Denn derjenige, welcher dem Andern eine Wunde schlägt, bringt die Glieder nicht hervor, sondern verletzt sie blos. Die Wunden, welche dem Körper geschlagen werden, haben nur einen nachtheiligen Einfluss auf die Anwendung der Glieder; eben so verschlimmert die Wunde, welche die Sünde genannt wird, unsere Handlungsweise, welche gut war. Die Sünde ist also nicht Natur, sondern ein Verderben (der Natur)." — Diese Einsicht war ja eben, wie wir gesehen, das Resultat des manichäischen Kampfes. Der Manichäismus ist ein Extrem in Beziehung auf die Lösung des Bösen. Auf dem andern, entgegengesetzten Extrem stehen nun aber, sagt Augustin, die Pelagianer, welche die Erbsünde leugnen, vor dem Bösen die Augen, so zu sagen, schliessen und dann meinen, es sei nicht da. Sie behaupten, die menschliche Natur sei von Gott, dem Guten, gut geschaffen worden, und daran haben sie recht gegenüber den Manichäern; sie behaupten aber wieder, sie sei noch in Allen, die da geboren werden, ganz gesund, so dass sie schon in frühester Kindheit der Heilung Christi nicht bedürfe, und daran haben sie gross' Unrecht. Er selbst, Augustin, sieht sich in der Mitte zwischen beiden Extremen. Dieses Bewusstsein hat er und spricht es unumwunden aus. „Gleichwie die Arianer uns vorwerfen, wir seien Sabellianer, obgleich wir nicht sagen, einer und derselbe sei Vater, Sohn und Geist, wie die Sabellianer lehren, sondern sagen, eins und dasselbige Wesen sei des Vaters, Sohnes und Geistes, wie die Kirche lehrt: so werfen die Pelagianer uns vor,

wir seien Manichäer, obgleich wir nicht sagen, etwas Böses sei die Ehe, welches die Manichäer lehren, sondern sagen: das Böse sei dem ersten Menschen zugestossen und von da in alle Menschen gedrungen, welches die Kirche lehrt. Gleichwie aber die Arianer, indem sie den Sabellianern wollen aus dem Wege gehen, in etwas noch viel Schlimmeres verfallen, weil sie es wagen, nicht die Personen der göttlichen Dreieinigkeit, sondern das Wesen derselben als verschieden zu denken, so auch werden die Pelagianer, indem sie auf eine verkehrte Weise die Pest der Manichäer zu vermeiden suchen, überführt, dass sie von den Früchten der Ehe weit verderblicher denken, indem sie glauben, dass die Kinder des Arztes Christi nicht bedürfen." —

Eine solche Verderbniss der menschlichen Natur, dass keine Heilung mehr möglich, nahm aber Augustin nicht an, eben desswegen schon, weil die Natur, wenn auch mit dem Verderben behaftet, doch der Substanz nach als Natur immerhin gut und als solche nicht vertilgt werden könne (s. S. 401). Und ein andermal sagt er: „Noch ist das gut, was das verlorne Gut beklagt; denn wenn nicht etwas Gutes in der Natur zurückgeblieben wäre, so würde kein Schmerz über ein verlornes Gut zur Strafe sein.... In der menschlichen Seele ist das Ebenbild Gottes durch die Seuche irdischer Affekte nicht so zerstört, dass in ihr nicht gleichsam einige äussere Züge übrig geblieben sind, woher man mit Recht sagen kann, dass sie auch bei der Gottlosigkeit ihres Lebens etwas thue oder einsehe, was dem Gesetze gemäss ist, und diess ist, was Röm. 2, 14. gesagt ist. Es ist also nicht gänzlich getilgt, was in sie durch das Bild Gottes, als sie geschaffen wurde, eingedrükt ist.... Wie das Bild Gottes in dem Gemüthe der Gläubigen durch das neue Testament erneuert wird, welches die Gottlosigkeit nicht gänzlich vertilgt hatte, denn es war doch immer das zurückgeblieben, dass die menschliche Seele nicht anders als vernünftig ist, so ist auch in den Heiden das Gesetz Gottes nicht gänzlich durch die Ungerechtigkeit vertilgt und wird durch die Gnade

erneuert hinein geschrieben.... Ohne einige gute Werke ist selbst das Leben des Schlechtesten nicht; diese aber nützen nichts zur Seligkeit." Und eben diess ist der stete Refrain Augustin's, wenn auch Gutes noch da ist, es ist kein w a h r h a f t Gutes, und hilft darum nichts zur Seligkeit. Die Quelle ist getrübt; aus der getrübten Quelle kann kein reines Wasser fliessen. Mag man auch manchen Handlungen der Heiden das Lob der äusseren Gesetzmässigkeit nicht versagen: sieht man auf die Quelle, aus der sie entspringen, so sind sie nur verhüllte, glänzende Laster (siehe Apologie S. 206). Was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde, Röm. 14, 23. Wenn dann Julian einwarf, ob es denn Sünde sei, wenn ein Heide einen Nackenden kleide, die Wunden eines Kranken verbinde, so schied Augustin tief ethisch zwischen der Handlung an sich und der Gesinnnng, aus der sie stamme. Jene, die Materie der Handlung, sei gut, aber da sie nicht aus dem rechten Glauben komme, sei sie Sünde. Augustin geht ganz auf die W u r z e l der Gesinnung; diese ist im natürlichen Menschen faul, darum auch die Handlung. Nicht das Aeussere der Handlung gilt ihm, sondern die Gesinnung. Diese rechte Gesinnung, aus der Alles fliesst, kann aber nur die Liebe sein, durch die der Glaube wirkt, jene Liebe, die durch den h. Geist in unsere Herzen ausgegossen wird. Augustin's Satz ist klar und konsequent. Er kennt nur: schwarz oder weiss. Was nicht aus der Liebe, ist Selbstsucht. Er kennt nichts dazwischen, kein Mittleres. Er kennt nur Sünde oder Gnade; was nicht aus dieser, ist aus jener; er kennt nur zwei, ein Höheres im Menschen wirkend: ein göttliches, oder, wenn nicht dieses, so ist es ein — rein Kreatürliches; jede Handlung aber hat nur Werth in dem Grundprinzip des Menschen, aus dem sie stammt, in der ganzen Einheit des inneren sittlichen Zustandes.

Einige Kirchenlehrer, besonders die Alexandriner, waren nicht so ausschliessend. Sie fanden überall, auch in der Heidenwelt, Gutes, ja Christliches; eben das Gute war ihnen das Christliche; die Vermittlung bildete ihnen

der Logos, der, in aller Welt ausgestreut, im Christenthum sein Centrum und in Christo seine persönliche Erscheinung hatte. Augustin scheint auf der entgegengesetzten Seite zu stehen. Es scheint vielleicht aber nur. Denn im Wesentlichen stehen sie sich gleich. Nur was durch den h. Geist ist, ist gut, und Alles ist gut, was durch den h. Geist: diess ist unseres Vaters Ansicht, und wohl auch die der Alexandriner, wenn wir statt h. Geist den Logos setzen. Die Differenz lag nur in der Anwendung des Satzes. Die Alexandriner, wo sie Gutes der Handlung, der Materie nach, fanden, schlossen dann auch auf das Gute der Gesinnung; sie schieden hier nicht so scharf und wollten nicht. Augustin scheidet scharf, und er zweifelt meistens, dass die rechte Gesinnung sei, wo in der Erscheinung auch eine gute Handlung. Es ist aber nicht so, dass er alles Heidenthum ausschlösse; auch im Heidenthum anerkennt er Wirkungen des Geistes, Begnadigte, Glieder des Gottesstaates (s. S. 230), aber — die Masse gehört nicht dazu.

Erlösung: Gnade.

Wir kennen den Zustand des menschlichen Geschlechts; sein Verhältniss zu Gott und zu dem Teufel. Die Sünde ist jetzt die wirkliche Macht im Menschen. Zwar ist die Möglichkeit des Guten nicht ausgeschlossen, aber dass diese Möglichkeit Wirklichkeit werde, kann nicht geschehen ohne die Gnade. „Niemand sagt, so sei der Mensch gemacht worden, dass er von der Gerechtigkeit zwar hätte in die Sünde gehen können, aber von der Sünde zur Gerechtigkeit nicht zurückkehren könnte. Freilich, dass er in die Sünde fiel, dazu reicht ihm der freie Wille hin, mit dem er selbst sich befleckt hat; dass er aber zur Gerechtigkeit wieder zurückkehrt, bedarf er des Arztes, weil er nicht gesund ist, bedarf er des Lebendigmachers, weil er todt ist.“

Durch Christum ist nun ein anderes Verhältniss des sündigen Menschengeschlechts mit Gott realisirt worden. Verloren durch die Ungerechtigkeit des ersten Menschen

wird die Welt nur „durch die Gerechtigkeit des zweiten Menschen befreit.“ In ihm ist die Gnade gekommen.

Wir wenden uns daher zu der Lehre von der Gnade. Ehe wir jedoch an die Entwickelung der einzelnen Punkte der augustinischen Gnadenlehre gehen, geben wir vorerst die allgemeine Anschauung, in der jene wurzeln, den Grund, auf dem sie beruhen. Nirgends lebendiger, inniger, selbständiger findet sich dieser, als in den Bekenntnissen. Gleich zu Anfang. „Wie soll ich meinen Gott anrufen, meinen Gott und Herrn? ruft Augustin aus. In mir selbst muss ich ihn heranrufen, wenn ich ihn anrufe, und welche Stätte ist in mir, wo mein Gott in mich eingeht, der Gott, der Himmel und Erde schuf. Herr, mein Gott, so ist in mir Etwas, das dich fasst? Fassen dich denn Himmel und Erde, die du schufst, in denen du mich erschufst? Oder weil ohne dich nicht wäre, was da ist, kommt es daher, dass dich Alles, was ist, fasset? Weil denn auch ich bin, was flehe ich zu dir, dass du in mich kommest, der ich gar nicht wäre, wenn du nicht in mir wärest? Denn liesse ich mich selbst in die Tiefen hinab, so bist du auch dort. Bettete ich mich in die Hölle, siehe, so bist du auch dort. Ich wäre also nicht, mein Gott, ganz und gar wäre ich nicht, wenn du nicht in mir wärest. Ja noch mehr, ich wäre nicht, mein Gott, wenn ich nicht wäre in dir, von dem Alles, durch den Alles, in dem Alles ist. Ja so ist's, Herr, so ist's!“ Es ist das Gefühl, das Bewusstsein: einerseits, dass der Mensch in Gott, anderseits, dass Gott im Menschen sei und sein müsse, ganz und gar, sonst wäre der Mensch gar nicht oder wäre kein rechter, kein Gottesmensch, hätte kein wahrhaftes Leben. Wie mit dem Menschen, so ist's, meint Augustin, mit der Welt, ja mit dem Menschen so im Besondern, weil mit der Welt so im Allgemeinen. Darum hängt er an dem Bewusstsein der vollen Immanenz Gottes in der Welt; ohne diese Immanenz wäre die Welt nicht, wäre nicht Gotteswelt, nicht selig. Er hängt daran wie am Andern. Aber glauben wir nicht, dass es ein mystischer Pantheismus sei. Augustin lässt Gott nicht unter-

gehen in der Welt, zusammenfallen mit ihr. Er hebt wiederum die Unendlichkeit Gottes hoch empor, mit der Immanenz die Transzendenz, beide aber nicht äusserlich mechanisch, sondern dynamisch-geistig. „Fassen denn dich Himmel und Erde, während du sie erfüllst? Oder füllst du sie und bleibt etwas übrig, weil sie dich nicht fassen? Wohin birgst du aber, was vor dir übrig bleibt, nachdem du Himmel und Erde gefüllt hast? Oder bedarfst du es nicht, irgend worein begriffen zu sein, weil, was du füllst, du umbegreifend füllest? Denn nicht gränzen Gefässe, welche von dir erfüllt sind, dich ab; zerbrechen sie auch, Du wirst nicht ausgegossen. Und wenn du dich ausgiessest über uns, so wirfst du uns nicht nieder, sondern richtest uns auf, nicht zerstreuest du, sondern sammelst uns."

Wir können sagen: das ist die Unterlage, die allgemeine, auf der sich die einzelnen augustinischen Bestimmungen über Gnade und Freiheit aufbauen: ja in ihr liegen sie bereits wie im Keim. Und diese Grundanschauung ist durch und durch augustinisch, der Kern, der Schlüssel seiner weiteren Bestimmungen in dieser Sphäre. Sie ist ganz unabhängig von aller Polemik; sie ist kein Produkt einer müssigen Spekulation; sie ist ihm herausgewachsen aus seinem tiefsten Innern, aus seiner Lebensmitte, aus der Mitte seines Christenthums. Sie war längst das Leben seiner Anthropologie vor aller Polemik gegen den Pelagianismus, mit dem er erst zehn Jahre darnach zu thun hatte. Wahrhaftig, es ist das Gefühl und Bedürfniss der lebendigsten Abhängigkeit von Gott, oder vielmehr, da dieser Ausdruck nicht eigentlich ein persönliches Verhältniss zu einem persönlichen Gott ausdrückt: Augustin fühlt sich nur wohl im Elemente Gottes. „Wer wird mir verleihen, zu ruhen in dir? ruft er aus. Wer wird mir verleihen, dass du kommst in mein Herz und dasselbe trunken machest, auf dass ich mein Böses vergesse und als mein einiges Gut dich umfasse. Was bist du mir? Siehe mich erbarmend an, dass ich wage, zu reden. Und was bin ich dir, dass du von mir willst geliebt sein, und wenn ich's nicht thue, mir

zürnst und unermessliches Elend drohst?... Sprich zu meiner Seele: Dein Heil bin ich. Ach! eilen lass mich dem liebenden Rufe nach und dich ereilen und ergreifen. Verbirg dein Angesicht nicht vor mir; sterben will ich, um nie zu sterben, damit ich dich sehe."

Man sieht, wie Augustin davon ergriffen ist, wie er darin lebt. Dieses wahre Sein Gottes im Menschen ist aber ein mächtiges, schöpferisches. „Das Haus meiner Seele, fährt Augustin fort, ist enge. Wie wirst du einziehen? Mach' es weit. Es ist abbrüchig, stell' es wieder her. In ihm ist, was dir missfällt. Wer kann es reinigen? Wem kann ich rufen ausser dir?"

Wer endlich kennt nicht jene Worte, in den Bekenntnissen an Gott gerichtet: „Gib, was du befiehlst, und befiehl, was du willst?"

Diess ist das Eine. Es kommt aber noch ein Zweites in Betracht, das eben so grundlegend ist für Augustin's Anschauung von der Gnade. So tief er nämlich eine Sehnsucht in sich fühlt nach der inneren, unmittelbaren, steten Gemeinschaft mit Gott, und das Bedürfniss, gleichsam um und um getragen und angelegt zu sein von der Atmosphäre seines Gottes, so tief ist auf der andern Seite sein Gefühl von der Sünde, die ihn von Gott scheidet durch eine von menschlicher Seite her unübersteigliche Kluft. Es ist nicht blos ein Gefühl, es ist eine klare Erkenntniss. Er hat in dem ganzen vorhergehenden Abschnitt vom Fall und Verderben der Menschheit diese Einsicht systematisch vorgelegt. Der Einzelne und die ganze Menschheit ist von dieser Sündhaftigkeit ergriffen. „Auf dem ganzen Erdkreis vom Orient bis zum Occident liegt ein ungeheurer Kranker." Und diese Sündhaftigkeit hat bis zu einer solchen Tiefe das menschliche Wesen durchdrungen, dass diesem schlechterdings unmöglich ist, durch eigene Kraft von dem innersten Grunde aus die Gesinnung zu erneuern. Es musste herabsteigen, und „es stieg herab, den ungeheuren Kranken zu heilen, der allmächtige Arzt." Augustin hatte die Selbsterkenntniss, um einzusehen, dass hier nicht etwa nur von einzelnen Sünden die Rede sei, sondern von

einem sündhaften Zustande, und dass die Sünden, die man etwa im Augenblick für vermeidlich hielt, nur eine nothwendige Frucht eines früheren allgemeinen sündigen Zustandes oder der Knechtschaft unter der Sünde seien.

Diess ist's, was ihn eben so sehr wie jenes hintreibet zur Gnade von oben. Denn nur wer den bittersten Feind seiner Natur recht kennen gelernt hat, kann sich nach dem Gnadenmittel dagegen sehnen, und nur wer Schmerz über seine Wunde lebhaft empfindet, sich nach dem einzigen Arzt der Menschheit umsehen.

Auf diesen beiden Prämissen baut sich Augustin's Lehre von der Gnade auf. Und in ihrem Wesen kann diese Gnadenlehre nur verworfen werden, wenn man die pelagianische Meinung hat einerseits von der Möglichkeit des Guten ausser der durchgängigen Abhängigkeit von dem Alleinguten und anderseits von der noch jetzt in allen Menschen unverdorbenen Natur. — Betrachten wir nun diese Gnade näher.

Vergebung der Sündenschuld ist die eine Seite der augustinischen Gnade: die negative. Die positive ist Mittheilung göttlichen Lebens. Es ist aber Eine Gnade (s. S. 469). „Wie wer von einer Wunde hinket, desshalb geheilt wird, damit, ist das vorige Uebel geheilt, der künftige Schritt geleitet werde, so heilet der obere Arzt unsere Uebel nicht blos dazu, dass sie nun nicht mehr seien, sondern auch, dass wir in's Künftige recht wandeln können.“ Die Gnade unterstützt „auf beide Art, sowohl dadurch, dass sie erlässt, was wir Böses gethan haben, als auch dadurch, dass sie hilft, dass wir vom Bösen ablenken und das Gute thun.“

Diese positive Gnade ist Prinzip alles Guten und Göttlichen im Menschen — in intellektueller und sittlicher Beziehung. Was am Menschen wahrhaft Gutes ist, ist eine Wirkung von ihr. Damit tritt Augustin der pelagianischen Gnadenlehre gegenüber, die ausser der Sündenvergebung es nicht höher bringt als zu einer Natur- oder Lehrgnade. Während nun Pelagius seine Gnade, unlebendig, wie sie selbst ist ihrem Inhalte nach, auch

in keine lebendige Beziehung zum Menschen zu setzen weiss, versetzt sie Augustin mitten in den Menschen, und zwar als Trieb, als Lebenskraft. Sie bewegt sich nicht in der Peripherie (als Lehre, Mahnung, Beispiel), während im Mittelpunkt ein ganz anderes Prinzip (die eigene Natur) wirksam ist, wie bei Pelagius; sie lehrt und mahnt nicht blos von aussen, sondern sie nimmt den Menschen in seinem innersten Centrum in Besitz und wirkt von da aus lebenskräftig. Das Christenthum macht ja vor allen andern den Anspruch, ein neuer Lebenskeim zu sein, von oben her in die Welt gesenkt; darum ist die Gnade in Wahrheit ein inneres treibendes Leben. Augustin kann sich darüber nicht oft genug aussprechen. Nein! die Gnade ist nicht blos ein Belehren, sondern ein Beleben, ein Pflanzen der Liebe in's Herz. „Sie zeigt nicht blos dem Menschen, was er zu thun habe, sondern wirket auch auf ihn ein und flösst ihm Neigung ein, zu thun, was zu thun er als seine Pflicht erkannt hat.“ Das ist „die göttliche Lehrweise.“ Vermittels dieser „glauben wir nicht blos an liebenswürdige Dinge, sondern lieben auch das, woran wir glauben. Wollte man eine solche Gnade eine Lehre heissen, so könnte der Ausdruck nur den Sinn haben, dass man annähme, Gott selbst gösse eine solche Lehre mit unaussprechlicher Anmuth immer tiefer und tiefer in's Innere der Menschen hinein, nicht blos durch diejenigen, welche da äusserlich pflanzen und begiessen, sondern auch durch sich selbst, als der im Verborgenen das Wachsthum ertheilet.... Wer aber erkennt, was er thun sollte, ohne es zu thun, hat nicht von Gott diese Erkenntniss vermittels der Gnade, sondern vermittels des Gesetzes, nicht durch den Geist, sondern nur durch den Buchstaben.... Was hilft es, durch äusseres Predigen den Glauben bauen wollen, wofern der Herr ihn nicht von Innen in Folge seiner Erbarmung erbauet?.. Die, welche eben Worte des Predigens, welches von aussen erschallet, glauben, haben es innerlich vom Vater gehöret und gelernet; die aber nicht glauben, hören wohl von Aussen, aber nicht von Innen.... Diese Gnade

unterschied Pelagius von der Erkenntniss. Die Erkenntniss bläht auf, jene erbauet; und nur da bläht die Wissenschaft nicht auf, wo die Liebe erbauet.... Der wahre Glaube und die wahre Erkenntniss kommt ja aus Gott auch nach den Pelagianern; steht nun aber nicht auch geschrieben: die Liebe sei aus Gott?"

Pelagius hatte gelehrt, die Gnade beziehe sich nur auf das Können, auf unser Vermögen, zu wollen und zu handeln. Aber, sagt Augustin, nicht blos in dem Vermögen, zu wirken (denn dieses hatten wir schon durch die Natur und den Unterricht erhalten), sondern im Wirken selbst werden wir von Gott unterstützt; denn der Apostel sagt nicht blos, Gott ist es, der in euch wirket das Können, gleichsam als hänge das Wollen und Wirken nur von ihnen ab und als bedürften sie in diesen beiden Stücken keines göttlichen Beistandes, sondern sagt (Phil. 2, 13.): Gott ist's, der in euch wirket sowohl das Wollen als das Vollbringen.... Durch diese Gnade wird nicht blos das natürliche Willens- und Handlungsvermögen, sondern selbst auch der Wille und die Handlung unterstützt. Es folgt ja noch keineswegs, dass, wer kommen könne, auch wirklich komme, falls er nicht kommen gewollt und nicht wirklich gekommen ist. Allein jeder, welcher vom Vater gelernt hat, kann nicht blos kommen, sondern kommt wirklich, und in ihm sind nicht getrennt die Vollkommenheit des Vermögens, die Neigung des Willens und die Wirklichkeit der Handlung.... Nur dann wird Pelagius mit uns übereinstimmen, wenn er behauptet, dass nicht nur das Vermögen im Menschen, welches auch vorhanden ist, wo der Mensch weder einen guten Willen hat, noch gut handelt, sondern dass selbst der (gute) Willen und die (gute) Handlung, welche nur im Menschen sind, wofern er das Gute will und das Gute thut, von Gott unterstützt und dergestalt unterstützt wird, dass wir ohne diese Unterstützung nichts Gutes thun können." Joh. 6, 44. u. 65.; 15, 5.; Röm. 12, 3.; 1 Kor. 15, 10.; 2 Kor. 3, 5. u. s. w.; besonders citirt Augustin noch viele Stellen aus dem A. Test. Diess nennt Augustin die christliche, die spezifisch-

christliche Gnade. „Es mag eine natürliche Gnade geben, durch welche wir vernünftige Geschöpfe sind und von den Thieren unterschieden werden; es mag ferner eine natürliche Gnade geben, gemäss welcher selbst Menschen von Menschen unterschieden werden, z. B. die Schönen von den Hässlichen, die Geistreichen von den Geistlosen;" das sind Naturgaben. Das aber hat mit der christlichen Gnade nichts zu thun. — „Wenn die Möglichkeit des Glaubens in der Natur liegt, folgt desswegen schon, dass auch die Wirklichkeit desselben in ihr liege? Oder ist der Glaube schon desswegen Jedermanns Sache, weil (2 Thess. 3, 2.) Alle glauben können? Der Apostel Paulus sagt nicht (1 Kor. 4, 6. 7.), was kannst du haben, ohne dieses Habenkönnen empfangen zu haben, sondern seine Worte lauten schlechtweg, was hast du, ohne es empfangen zu haben? Möge also immerhin die Fähigkeit oder Möglichkeit, zu glauben oder zu lieben, in der menschlichen Natur liegen: die Wirklichkeit des Glaubens oder der Liebe sind immerhin Gnaden, welche den Gläubigen geschenkt werden. Jene Natur, mit welcher wir die Fähigkeit oder Möglichkeit, zu glauben, haben, unterscheidet nicht den Menschen vom Menschen; der wirkliche, nicht blos der mögliche Glaube hingegen unterscheidet den Gläubigen vom Ungläubigen."

Diess ist die augustinische Gnade: eine den Menschen umbildende Kraft, dadurch er ein Kind Gottes wird, die Schöpferin des göttlichen Lebens in der Kreatur.

Dieses innerliche Verhältniss, in das Augustin Christum und seine Gnade zum Einzelnen setzt, entspricht ganz der Weise, in der er das Verhältniss von Adam und seiner Schuld zu den Nachkommen fasst. Es hängt auch zusammen (s. S. 455). Pelagius kennt in beiden Beziehungen nur die Kategorie von Nachahmung. Augustin aber sagt, das sei erst sekundär in beiden Verhältnissen. „Der, in dem Alle sterben (Adam), ausserdem dass er den Uebertretern des Willens Gottes ein Beispiel der Nachahmung ist, hat auch mit geheimer Verderbniss seiner fleischlichen Lust alle seine Nachkommen verderbt." Ebenso, ausserdem

dass Christus den Reinen ein Beispiel der Nachahmung, Lebensnorm ist, muss er sie zuvor innerlich mit seinem Geiste ergriffen und umgewandelt haben.

Es wird diese Gnade gewirkt durch den h. Geist; Matth. 10, 20.; Röm. 5, 5.; 8, 14.; 1 Kor. 12, 11.; Gal. 4, 6. u. s. w. Ja sie ist das Leben des Geistes selbst im Menschen, des Geistes, der von Gott ausgeht und sich einsenkt in die Kreatur. Und wenn die Gnade zu Gott zieht, die Seele mit einem göttlichen Inhalt und Leben erfüllt und mit wahrer Lust und Liebe daran, welch' anderes Prinzip könnte sie haben, als den Geist und zwar den Geist Gottes selber? — Das ist kein äusserliches Prinzip, wie das pelagianische.

Und dieser Einfluss des h. Geistes auf den Menschen, diese Gnade, wie sie göttlichen Inhalts ist, lebendige Kraft, so ist sie auch den ganzen Menschen in Anspruch nehmend: erleuchtend, aber nicht blos erleuchtend, sondern noch mehr, ja ganz besonders: heiligend, Liebe wirkend zu dem als gut Erkannten: das ist ihre Idee.

Wo und wie aber diese Gnade wirkt, sagt Augustin, sehen wir nicht. „Viele sehen wir zum Sohne kommen, weil Viele wir sehen, welche glauben an Christus, aber wo und wie sie es vom Vater gehört und gelernt haben (Joh. 6, 36. 37.), sehen wir nicht. Zu verborgen ist diese Gnade. Dass es aber eine Gnade sei, wer zweifelt daran?.... So schafft Gott die Söhne der Verheissung und die Gefässe der Erbarmung, welche er zur Verherrlichung bestimmt hat."

Diese Gnade ist eine freie, unverdiente, nicht eine solche, die man, wie Pelagius sagt, erst sich zu erwerben, zu verdienen hat. Gott gibt Gnade „seines Namens wegen." Die Gnade ist das Werk eines schlechthin freien göttlichen Entschlusses. Der Bestimmungsgrund der göttlichen Gnade liegt in ihr selbst, nicht in einer vorhergehenden Thätigkeit des Menschen, noch in vorausgegangenen Verdiensten.

Aus mehreren Gründen. Schon als Gnade, nach ihrem Begriffe. „Wie könnte sonst Gnade heissen,

was nicht umsonst gegeben wird, wie Gnade heissen, was gleichsam als eine Schuld bezahlt wird?.... Wenn wir vorläufig ihn geliebet und hierdurch Gottes Liebe verdient hätten, so wären wir es, welche zuerst ihn erwählten, um hierdurch würdig zu werden, auch von ihm erwählt zu werden.... Ohne Gnade Gottes muss man zu Gott hineilen, wie Pelagius sagt, um zur Gnade Gottes zu gelangen? u. s. w. Was kann da wohl die Gnade noch Grösseres oder was auch nur Gleiches dem Menschen verleihen, wenn der Mensch ohne Gnade einzig und allein durch die Freiheit seines Willens Eines Geistes mit dem Herrn zu werden vermag?" Oder: wenn nun doch die Gnade nur eine halbe sein soll, sagt Augustin, „warum nun nicht gar Alles dem Menschen überlassen, damit er, als der sich aneignen konnte, was er nicht hatte, selbst auch vermehre, was er sich aneignete; warum diess nicht, das sehe ich allerdings nicht ein, als etwa, weil man den göttlichen Zeugnissen, die den Glauben, von welchem alle Frömmigkeit ausgeht, als ein Geschenk Gottes darstellen, nicht widerstreiten kann." Eine solche Scheidung dessen, was der Mensch, und dessen, was Gott thue, sei eine mechanische Theilung, „als schlösse der Mensch mit Gott einen Vertrag, gemäss welchem er sich einen Theil des Glaubens zueignet und ihm einen Theil überlässt, und wobei er, was eben den Stolz anzeigt, den ersten Antheil sich selbst hinwegnimmt, den folgenden dann Gott gibt, und in dem, was er sagt, es komme beiden zu, sich zum ersten macht, Gott zum zweiten." Diess ist treffend. — Wie gesagt: eine solche Gnade, die keine freie ist, hebt sich selbst auf, widerspricht sich, ist — keine Gnade.

Ein weiterer Grund liegt im Standpunkt des Menschen. Der Mensch für sich, d. h. ausser und ohne die Gnade, kann nichts Gott Wohlgefälliges wirken. Ohne die Gnade fehlt ihm das gute Prinzip. Wie sollte er nun aus dem bösen Prinzip ein heiliges, gutes Leben beginnen können, dadurch er sich die Gnade Gottes verdiente; Alles, was er thut, das nicht zugleich Gottes Gabe ist und von Gott gewirkt, mag es auch Verdienst heissen,

ist nur „schlechtes Verdienst,“ „Sündenschuld“ der Menschen. „Der Mensch bildet einen guten Baum, wofern er die Gnade Gottes empfängt; denn aus einem bösen zu einem guten schafft er sich nicht durch sich selbst, sondern nur aus und durch und in demjenigen um, welcher allezeit gut ist.“ — Nicht desswegen also wird die Gnade dem Menschen zu Theil, „weil er schon gläubig ist, sondern damit er gläubig werde; nicht weil er es durch gute Werke verdient hat, sondern damit er sich gute Werke verdiene.“ Wer daher in dem menschlichen Verhalten den Grund der Gnade sucht, verkennt wie die göttliche Gnade so die menschliche Natur, und verkehrt die Stellung und das Verhältniss beider zu einander, zum Grund machend, was Folge ist, und zur Folge, was Grund. „Welche Verdienste konnten wir auch haben zur Zeit, als wir Gott noch nicht liebten? Um die Liebe zu erhalten, mit der wir lieben sollten, sind wir geliebt worden, als wir jene Liebe noch nicht hatten. Nimmer vermöchten wir Gott zu lieben, wofern wir eine solche Liebe nicht von dem erhielten, der uns zuvor geliebet und weil er uns zuvor geliebet hat. Was aber könnten wir Gutes thun ohne eine solche Liebe? Oder wie nicht Gutes thun mit solcher Liebe?“ Gewiss, die spezielle Gnade muss am Einzelnen zum Guten und zu seiner Erneuerung eben so gewiss und nothwendig vorangehen, so gewiss Christus mit seinem Werk der Erlösung der ganzen Menschheit vorangegangen ist: so gewiss Gott mit der Sendung Christi die Verdienste der Menschheit nicht abgewartet hat und nie hätte abwarten können.

Der Grund der Gnade als einer „unverdienten“ liegt ferner im Heil, das die Gnade uns bringt. Dieses Heil, d. h. unsere Erlösung ist wahrhaftes Heil nur, sofern es im Grunde Gottes ruht, in göttlichem Grunde befestiget ist. Hätte nun aber die Gnade ihre Begründung in uns, so hätte auch unsere Rettung und Erlösung ihren Quell und Ursprung in uns und nicht in Gott; d. h. es wäre keine Erlösung. „Wir würden nur immer wieder unsere Gerechtigkeit aufstellen.“

Und endlich in der Heilsordnung. Der Mensch ist gefallen durch sich selbst; durch seine Schuld hat er sich losgerissen von der normalen Entwickelung, die ihm gesetzt war. Was die Freiheit verbrochen, hat die Gnade wieder gut gemacht. Die Erlösung ist daher im ganz spezifischen Sinne ein Gnadenwerk, ein Werk, in dem Gott allein die Ehre und der Dank gebührt. Es gehört daher zur Ordnung des Heils, ganz und gar auf unsere Verdienste zu resigniren, uns zu entleeren, dagegen ganz uns hinzugeben an Gott, Alles nur aus ihm zu schöpfen, auf ihn zu warten, dass er Speise gebe zu rechter Zeit. „Oft und auffallend genug hat Paulus gegen den menschlichen Stolz gesprochen, auf dass nie der Mensch des Menschen und somit auch nie der Mensch seiner selbst sich rühme. Seine einzige Absicht dabei ist, den Menschen zu erniedrigen und Gott allein zu erheben.“ Diese freie Gnade Gottes anzuerkennen gehört in der That zur Heilsordnung. „Denn wenn die Tugend nur in der Schwachheit mächtig ist, wird Keiner vollkommen, welcher in sich die Schwachheit nicht anerkennt.“ Umgekehrt: von sich aus den Anfangspunkt des neuen Lebens ausgehen lassen, heisst dem Augustin, Fleisch zu seinem Arme machen: „verflucht aber sei, wer das thut;“ heisst ihm: gegen Gott und Gottes Verheissungen sich erheben u. s. w.

Auch an geschichtlichen Zeugnissen und Beispielen für die freie Gnade lässt er es nicht fehlen, dadurch er beweist, dass sie gegeben worden sei und noch täglich gegeben werde, „wo nicht nur keine guten, sondern wo sogar böse Verdienste vorausgegangen.“ Besonders beruft er sich auf den Apostel Paulus. „Abgewandt vom Glauben, den er verwüstete und gegen ihn heftig entbrannt, wurde er plötzlich durch die Uebermacht der Gnade zum Glauben bekehrt, und dergestalt, dass er nicht blos aus einem Feind ein Freund wurde, sondern auch aus einem Verfolger Verfolgung in der Vertheidigung des Glaubens, den er selbst einst verfolgt hatte, erduldete. Denn ihm ward verliehen von Christo, an ihn nicht blos zu glauben, sondern für ihn zu leiden.“ Eben so

beruft er sich auf die kleinen Kinder, welche die h. Taufe empfangen, „ohne Willen und also auch ohne vorhergehendes Verdienst des Willens und überdiess der Taufe und dem Empfang der göttlichen Geheimnisse sich oft augenscheinlich, weil weinend, widersetzen, was allerdings grosse Sünde wäre, falls es von ihnen mit freiem Willen geschähe."

Wenn nun aber die Gnade Gottes das Prinzip alles Guten in uns ist, diese Gnade aber eine freie ist, ihren Grund nicht in uns hat: kann hier auch noch und in welchem Sinne von Verdienst die Rede sein? Doch, sagt Augustin: Es gibt Verdienste, gute Verdienste, aber in dem Sinne, dass sie Gnadengaben Gottes sind, dass Gott das Gute wirkt im Menschen. Anders ist ja nichts gut, als was und wiefern Gott es wirkt. Was nun Gott so in uns wirkt, das sieht er nach seiner Gnade als unsere Verdienste an, die er belohnt als die unseren, und belohnen kann als wahre, wahrhaft gute, weil von ihm gewirkte, als die seinigen. „Wenn nämlich alle unsere Verdienste guter Art Gaben Gottes sind, so krönet Gott deine Verdienste nicht als deine Verdienste, sondern als seine Gnadengaben." — Ist nun schon das gute Verdienst Gnade, so ist die Belohnung des Verdienstes das ewige Leben, „Gnade für Gnade." Wie nun aber Gott nach seiner Gnade sein Wirken in uns als unser Wirken betrachtet und belohnt, so sollen wir der Wahrheit gemäss unsere Verdienste als Gottes Gnadengabe in uns dankbar und demüthig anerkennen. „Nicht uns, Herr, nicht uns, sondern dir" u. s. w.

Wem ertheilt nun aber Gott die Gnade? Es ist das eine Frage, die mit der Prädestination zusammenhängt. „Der h. Geist, sagt Augustin, bläst wo er will, und folgt nicht den Verdiensten, sondern bringt die Verdienste selbst erst hervor." —

Diese Gnade ist ferner nothwendig für den Menschen zum Guten; nicht etwa nur relativ nothwendig, so dass wir durch sie nur desto leichter unsere Pflichten erfüllen könnten, sondern absolut nothwendig;

denn es gibt ohne sie gar keine Möglichkeit des Guten, und Gutes ist nur möglich durch sie. Sie ist darum nothwendig „für jeden guten Akt, für jeden guten Gedanken, für jede gute Rede des Menschen, für jeden Augenblick. Es kann ohne sie nichts Gutes, was sich auf Frömmigkeit und wahre Gerechtigkeit bezieht, geschehen.“ Durch sie ist des christlichen Lebens Anfang, Mitte und Wachsthum, Ende und Vollendung bedingt; ohne sie kann es weder beginnen, noch fortdauern, noch sich vollenden.

Schon der Anfang des christlichen Lebens, auch schon der Glaube ist ein Werk der Gnade. Augustin hatte früher den Glauben oder doch den Anfang des Glaubens freigegeben der eigenen Kraft des Menschen, als wodurch wir dann erst die Gnade Gottes, fromm und gerecht zu leben, erlangten, oder doch so ihn bestimmt, dass Gott zwar ihn wirke, dem eigenen Willen des Menschen aber frei lasse, zuzustimmen oder aber nicht. Die Konsequenz und, wie er sagt, vorzüglich die Stelle 1 Kor. 4, 7. führte ihn aber drüber hinaus. „Der Geist der Gnade ist es, welcher den Glauben hervorbringt, gemäss welchem unsere Bitten, thun zu können, was das Gesetz verlangt, erhört werden.... Der Glaube, nicht blos die Werke, sind eine Gabe Gottes,“ und auch der Ursprung des Glaubens; nicht blos das Wachsthum; der Glaube schlechthin. „Unsere ganze Glaubensfähigkeit stammt aus Gott.... Wenn der Geist der Gnade den Glauben nicht hervorbrächte, wozu bitten um den Glauben? Es wäre durchaus unnütz, wenn diesem Gebete nicht die ganz richtige Ueberzeugung zu Grunde läge, der allmächtige Gott könne auch einen verkehrten und gegen den Glauben feindlich gesinnten Willen zum Glauben umwenden.... Viele behaupten zwar, der Ursprung des Glaubens müsse uns, das Wachsthum des Glaubens aber Gott zugeschrieben werden, gleichsam als wenn der Glaube an sich kein Geschenk wäre, wohl aber das Wachsthum des Glaubens, und zwar dieses nur als Belohnung jenes Verdienstes, welches durch den Anfang des Glaubens wir erworben hätten. Dann aber würde

die Gnade Gottes nach unsern Verdiensten gegeben. Wir leisteten somit durch den Anfang des Glaubens Gott vorerst gleichsam einen Dienst, welchen Dienst Gott durch Vermehrung des Glaubens und durch Erhörung der Bitten des Gläubigen belohnet." Selbst des Gebets um den Glauben und das Gute werde, sagt Augustin, der Mensch nur fähig und mächtig durch Gott. — Unser Vater nennt diese Gnade auch die zuvorkommende, vorbereitende Gnade, insofern sie, allem Verdienst von Seite des Menschen zuvorkommend, den verderbten Willen anzieht und mit innerer unwiderstehlicher Nothwendigkeit die ersten Regungen des Guten hervorbringt, zum Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit und zum Glauben weckt.

Die Gnade ist aber nicht blos absolut nothwendig als Grund des Glaubens, zum Anfang des christlichen Lebens, sondern auch zum Fortgang. „Die Gnade Gottes ist nicht nur zur Rechtfertigung des Sünders, auf dass derselbe durch das Gute, das ihm für Böses zu Theil wird, aus einem Gottlosen ein Gerechter werde, sondern auch selbst für den nothwendig, der schon gerechtfertigt ist aus dem Glauben, damit die Gnade mit ihm wandle und er, auf die Gnade gestützt, nicht wieder falle." Unter dem Fortgang des christlichen Lebens versteht dann Augustin besonders die christlichen Werke. Es sind daher die guten Werke wie der Glaube eine Frucht der Gnade. „Aus göttlicher Gnade werden wir sowohl zum Glauben berufen als erhalten wir gläubig die Kraft zu guten Werken." Es stammen die Werke aus dem Glauben, nicht aber der Glaube aus den Werken; es können demnach unsere guten Handlungen von keinem Andern ihren Ursprung haben, als von dem auch unser Glaube.

Augustin nennt diese Gnade auch die cooperative, die erhaltende, wie die erste die schöpferische, die dritte die vollendende; wie Gott wirket „das Wollen und das Vollbringen."

Die Gnade ist indessen auch nothwendig zur Vollendung. Diese Gnade nennt er „die Gnade der Beharrlichkeit." Unter Beharrlichkeit versteht er aber eine

Ausdauer, die da geht bis zum Tode, „nach welchem wir nicht mehr in Gefahr sind, zu fallen." Diese Beharrlichkeit ist auch eine Gnade, ja ganz vorzüglich, „insofern es viel schwerer ist, diese Gnadengabe zu besitzen, als irgend eine andere, wiewohl es demjenigen, welchem nichts schwer ist, gleich leicht ist, diese wie jene zu geben." Diese Gnade ist, so zu sagen, die Krone aller übrigen. Denn im Begriffe dieser Gnade ist schon der Grund enthalten, dass der, welcher sie empfängt, derselben nimmer verlustig wird, da ihre Wirksamkeit eben darin besteht, dass, wer sie erhält, im Guten verharrt bis an's Ende. „Wir nennen uns Auserwählte oder Kinder Gottes, weil wir Alle so nennen, welche wir als Wiedergeborne augenscheinlich ein frommes Leben führen sehen. Allein nur dann ist man in Wahrheit, was man heisst, wenn man in dem verharrt, dessenwegen man diesen Namen erhält. Diese Gnade bewirket, dass wir im zweiten Adam standhaft verharren, nachdem wir aus dem Falle, der im ersten Adam geschehen, wieder gerettet sind. Durch diese Standhaftigkeit wird unsere Aehnlichkeit mit den Engeln, die nie gefallen sind, bedingt. So lange aber ein Mensch noch lebend ist, ist er immer im Ungewissen, ob er diese Gabe erhalten hat; denn wenn er gefallen ist, ehe er starb, so sagt man, er sei nicht beharrt und man hat daran Recht. Man muss daher einen Menschen beharren gesehen haben bis zum Tod, um sagen zu können, er habe die Gnade der Beharrlichkeit empfangen." —

Wir kommen an die letzte Konsequenz im Begriffe der Gnade. Sie hatte sich auch erst ausgebildet im Verfolge des Streites. Die Gnade nämlich ist mächtig, kräftig, unwiderstehlich. „Demjenigen, der zuerst widerkämpfte, wird das Hören der göttlichen Berufung durch die göttliche Gnade selbst verschafft, und darauf wird ihm, da er nicht mehr widerkämpft, die Liebe der Tugend entzündet.... Diese Gnade wird von keinem noch so harten Herzen verworfen. Denn desshalb widerfährt sie eben, damit die Härte des Herzens zuerst weggenommen

werde.... Man darf nicht zweifeln, dass dem Willen Gottes der menschliche Wille nicht widerstehen könne."

Das war die letzte Konsequenz, aber eine nothwendige. Ihr Verständniss hängt übrigens zusammen mit der Lehre von der Prädestination. —

Jetzt kennen wir die Gnade Augustin's. Wahrlich, eine Gnade, die tief geht, so tief als die Sünde, noch tiefer.

In unseres Vaters System kann man in die Tiefe des Einen nur schauen von der Höhe des Andern. Die Gnade ist ihm so gross, weil er die Sünde so tief fasst, und die Sünde so tief, weil die Gnade so gross. Beide Seiten, sagt ein augustinischer Theologe, sind in Augustin's System allezeit wesentlich eins; stets weiset in seiner Lehre das Eine auf's Andere hin, und wie man nur aus dem zweiten Adam erkennen kann, was der erste war, so geht auch aus der Erkenntniss der Sündenschuld des ersteren erst recht das Bedürfniss und die unendliche Wohlthat des zweiten hervor. Diesem Blick in die angeborne Vitiosität und Depravation unserer Natur ist es hauptsächlich zuzuschreiben, dass sich das Evangelium, die Lehre von der Gnade Gottes in J. Christo so grossartig und erhaben in Augustin's Geiste spiegelt, und dass er mehr als irgend ein Anderer den ganzen Segen desselben für die Welt erkennen und in den reichen Schätzen seiner Erkenntniss ausbreiten konnte. Und so auch, dass Keiner von den früheren Vätern der Kirche das Verderben der menschlichen Natur, die native Wurzel und den inneren Zusammenhang des Bösen, den in allen Menschen gleichen Grund alles Elends so tief durchschaute, als Augustin, kommt vorzüglich daher, dass in keinem derselben das Christenthum ein so tiefes und reiches Leben gewonnen hatte, als in ihm. —

Man hat die Gnade unzureichend finden wollen gegenüber der Sünde und ihren Folgen; man hat gesagt, wenn die Konkupiszenz, der Tod u. s. w. Strafe der Sünde sind, warum wird in den Begnadigten nicht auch zugleich die Konkupiszenz, der Tod aufgehoben? Denn

dass sie nicht aufgehoben sind, zeigt die tägliche Erfahrung; dass sie aber aufgehoben sein sollten, scheint die Nothwendigkeit der Gnade zu fordern, da sonst die Sünde und deren Fluch weiter reichte als die Gnade und deren Kraft, und eben dadurch die Alternative sich ergäbe: entweder: dass die Gnade keine zureichende sei, oder: dass jene, die Folgen der Sünde, die Augustin herzählt, z. B. der Tod, nicht Strafen, sondern ursprüngliche Naturordnung seien. In der That, eine gewichtige Einrede! Augustin weiss sie aber treffend zu widerlegen. Die Gnade wirke stufenweise, sagt er; zwar alle Folgen des Falls werden aufgehoben, aber in einer gewissen Succession, Ordnung, die von innen nach aussen steige, so dass zuletzt die äusseren Strafen aufgehoben würden, nachdem sie innerlich überwunden seien als Strafen. Auch im Heil, in der Gnade sei eine Ordnung, ein Gesetz der Entwickelung, wie in der Sünde. Dieses Gesetz sei zugleich aber im Interesse eben der Begnadigten. Was somit in Folge der Sünde eingetreten, die Ordnung der Strafe der Sünde bleibe allerdings auch für die Begnadigten hienieden, aber mit dem Unterschiede, dass, was an sich böse, eben für sie zum Guten diene. So habe einerseits die Strafe aufgehört, für sie Strafe zu sein, diesen Stachel als Strafe zu haben, und diene doch anderseits für sie zur Prüfung, als Reizmittel, als Uebung im Guten, als Terrain, auf dem sich ihre Tugend erst recht entfalten könnte. Ein Beispiel! „Wenn nach dem Sakrament der Wiedergeburt der Leib sogleich die Unsterblichkeit erlangte, so würde der Glaube entkräftet werden, der nur dann Glaube ist, wenn er jene Dinge, die nicht gesehen werden, in Hoffnung erwartet. Es sollte aber durch die Kraft und den Kampf des Glaubens sogar die Furcht vor dem Tode überwunden werden, wie diess zumal bei den h. Märtyrern geschah, in welchen der Glaube sonst nimmermehr gekämpft und gesiegt hätte, wenn kein Kampf möglich gewesen wäre, wenn die Heiligen nach der Wiedergeburt der Taufe keinen körperlichen Tod mehr hätten erleiden können.... So kehrte sich durch eine grössere

und wunderbarere Gnade des Erlösers die Strafe der Sünde in den Nutzen der Gerechtigkeit, nicht weil der Tod, der damals etwas Böses war, nun etwas Gutes wäre, sondern weil Gott dem Glauben so grosse Gnade verlieh, dass der Tod, der dem Leben offenbar entgegen ist, nun ein Mittel wird, durch das man zum Leben übergeht," freilich nicht an und für sich, sondern durch die christliche Gesinnung, als auf die überall Alles ankomme. Augustin exemplirt dabei mit dem Gesetz, dadurch die Sünde verboten wird und das der Apostel gleichwohl die Kraft der Sünde nennt. „Wie nun das Gesetz kein Uebel ist, wenn es die Begierlichkeit derjenigen vermehrt, die da sündigen, also ist auch der Tod kein Gut, wenn er die Glorie des Leidenden vermehrt. Das Gesetz bleibt gut, weil es ein Verbot der Sünde ist, und der Tod bleibt böse, weil er der Sold der Sünde ist. Gleichwie aber die Bösen nicht nur das Böse, sondern auch das Gute auf böse Weise gebrauchen, also machen auch die Gerechten nicht nur vom Guten, sondern auch vom Bösen einen guten Gebrauch. Und daher kömmt, dass die Bösen auch das Gesetz auf böse Weise gebrauchen und dass die Guten auf gute Weise sterben, ob auch der Tod ein Uebel." Also nicht wird der Tod durch seine eigene Kraft, sondern durch den göttlichen Beistand in so grossen Segen umgewandelt. —

Wir sind am Schlusse der Entwickelung der augustinischen Gnade. Hier ist nun der Ort für die Betrachtung der augustinischen Taufe.

Wir kennen den Zustand der Menschen und die Gnade Gottes. Das Sakrament der Gnade ist die Taufe. Wir kennen eben damit nun auch die Bedeutung der augustinischen Taufe. Die Menschheit ist durch den Fall in einem Zustande, in dem das Missfallen (der Zorn) Gottes über ihr ruht und der Teufel die Macht hat über sie; denn „unter dem Teufel ist, wer nicht wiedergeboren ist in Christo." Sie ist eine sündhafte durch die Erbsünde, die in Erwachsenen in wirklichen Sünden ausbricht. Das Erste ist daher für den Menschen, das Erste für die Gnade, dass

dem Sünder Sündenvergebung zu Theil wird, und das ist die Bedeutung des Sakraments der Taufe. Diese Sündenvergebung bezieht sich zunächst natürlich in Kindern auf die Vergebung der Schuld der Erbsünde, — Augustin betrachtet darum die Taufe als das Spezificum gegen die Erbschuld; — dann aber auch aller daraus entspringenden wirklichen Sünden. In der Taufgnade ist nämlich ein Prinzip der Sündenvergebung gegeben, das sich auf das ganze Leben erstreckt; oder vielmehr in der Taufe ist die wesentliche Bedingung gegeben, dass die Menschen künftig auch für ihre wirklichen Sünden Vergebung erlangen. Augustin premirt im Gegensatze zu den Pelagianern besonders auch die Sündenvergebung. „Christus, sagt er, ist nicht gekommen, die Gerechten zu rufen, sondern die Sünder." Wenn nun die Taufe keine Taufe zur Vergebung der Sünde wäre, so würde die Taufe nicht die Taufe Christi, des Sündenvergebenden sein; oder aber, wenn diese Vergebung nicht die Kinder beträfe, weil sie noch keine Sünden hätten, würden die Kinder leer ausgehen von Christo, hätten keinen Theil an ihm.

Wir fahren fort: die Menschheit ist seit und durch den Fall in einem Zustande, in dem sie unfähig ist für das Gute. Das Andere ist daher für den Menschen und das Andere für die Gnade, dass dem für das Gute Unfähigen Kraft zum Guten gegeben werde; und das ist die andere Bedeutung des Sakraments der Taufe. Diese Kraftverleihung bezieht sich zunächst auf den Anfang eines neuen Lebens; in diesem Anfang ist wahrhaft, aber nur in ihm die Möglichkeit alles weiteren Fortschrittes diesseits und aller Vollendung im Guten jenseits gegeben. Verstehen wir wohl: Er ist nicht so, dass von selbst alle gute Entwickelung im Menschen aus der Taufe entspränge, gleichsam magisch, ob der Mensch wollte oder nicht. „Wer weiss nicht, dass dem getauften Kleinen, wenn er zu vernünftigen Jahren gekommen ist und nicht geglaubt, auch sich nicht von unerlaubten Begierden frei gehalten hat, nichts nützen wird, was er als Kind erlangt hat?" Aber eben so gewiss ist, dass der Mensch nichts Gutes thun kann ohne den Grund

dieser Taufgnade, und dass sich an die Taufe alle Gnade des Evangeliums und aller Fortschritt und alle Vollendung anschliesst. Ohne Taufe würden weder die Reue, noch das tägliche Gebet um Vergebung der Sünden, noch Wohlthätigkeit etwas nützen. Mit Einem Worte: der Mensch, wie er ist, muss aus dem alten Zustande herausgenommen werden — durch die Sündenvergebung, und in den neuen durch Christo gegebenen hinein — durch Mittheilung neuer Lebenskraft. Beides vollzieht grundlegend die Taufe, in welcher der Getaufte in die innigste Gemeinschaft mit Christo, „dem ohne Sünde Gebornen," und seinem Leibe, welcher ist seine Kirche, eintritt. Das ist die Taufe, ihr Wesen, ihre Allgemeinheit und ihre Nothwendigkeit.

Wie wir Alle Sünder sind, auch die Kinder, wenn nicht durch wirkliche Sünden, doch durch die Erbsünde — die allgemeine sündhafte Beschaffenheit der Natur — befleckt und wie alle Kinder der Erbsünde und damit dem Teufel unterworfen sind, auch die Kinder von Wiedergebornen, so ist darum die Kindertaufe nothwendig und nothwendig für alle Kinder. „Jeder, welcher aus diesem Ungehorsam des Fleisches, aus diesem Gesetze der Sünde und des Todes fleischlich gezeugt wird, muss geistlich wiedergeboren werden, damit er nicht nur zum Reiche Gottes geführt, sondern auch von der Verdammung der Sünde befreiet werde." Und wie in der Taufe der Grund des Heils gelegt ist, aber nur im Sakramente der Taufe, so sind ohne die Gnade der Taufe Alle (Ausnahmen macht er: siehe s. System) verloren; auch die ungetauften Kinder sind es, denn Alle gehören von Natur „zu der verdammten Masse." Augustin kennt keinen Mittelweg. Er sprach es aus der Tiefe des christlichen Bewusstseins, dass es keine Seligkeit gebe als in Gemeinschaft mit dem Erlöser, dass die Trennung von ihm Verdammniss und nichts in der Mitte denkbar sei. „Es gibt kein Heil und kein ewiges Leben ausser dem Erbe Christi, ausser dem Reiche Gottes. Es gibt für Keinen einen mittleren Ort; so dass der nur bei dem Teufel sein kann, der nicht bei Christo ist." Kinder, welche versterben, ohne die Taufe empfangen zu

haben, kommen darum in die Verdammniss. Augustin scheut die Konsequenz nicht, aber, sagt er, sie kommen „in die gelindeste Art von Verdammniss.“ Einerseits nämlich, will Augustin sagen, nach den Worten eines Neueren, sind sie der eigenen Sünde so wenig als des eigenen Glaubens an Christum fähig gewesen, können daher unmöglich so hart als die Erwachsenen bestraft werden. Andererseits fällt ihnen doch die angeerbte Sündenschuld, welche sie durch die Geburt und Abstammung von dem ersten Sünder sich zugezogen haben, zur Last und kommt ihnen dabei kein Bewusstsein der Gnade Gottes in Jesu Christo zu statten oder zu Hülfe. Wenn man nun aber frug, warum einige Kinder sterben, ohne die Taufe empfangen zu haben, andere nicht, so erklärte diess Augustin für etwas Unerforschliches, aber ungerecht könne es nicht sein, da bei Gott keine Ungerechtigkeit, wenn auch der Grund von uns nicht eingesehen werde (s. Prädestination).

In welcher Art bringt nun aber Augustin die Wirkung der Taufe und die Empfänglichkeit des Täuflings in Verbindung? „Christus, sagt er, giesst die verborgenste Gnade seines Geistes auf eine verborgene Weise den Kleinen ein.“ Und den Glauben auf Seite des Täuflings vermittelt er durch die Kirche, näher: die Pathen, die Repräsentanten der Kirche. Wie nämlich die Kinder durch die gemeinsame Erbsünde befleckt sind, so können sie auch nach Augustin gereinigt werden durch den Glauben der gemeinsamen Kirche. Die Kinder sind „Gläubige“ durch die Vermittlung der Kirche oder Pathen. Dieser fremde Glaube dient ihnen zum vollkommensten Gegengewicht gegen die fremde Schuld, die auf ihnen liegt. Unser Vater, wie deutlich, geht hier von der Idee des lebendigsten Organismus aus.

Was Augustin bis jetzt entwickelt, ist, wenn wir blos von der Gnade sprechen, durchaus wahr. Sie ist absolut nothwendig für den Menschen. Diese Gnade hat nun aber Augustin gebunden und absolut gebunden an die Taufe. Darum ist die kirchliche Taufe absolut nothwendig. Hier geht Augustin zu weit. Er selbst hat zuweilen

die Schranken, die er sich gesetzt, durchbrochen (siehe weiter unten). In der That, eine absolute Nothwendigkeit ist nicht vorhanden, weil die Gnade Gottes nicht absolute an die Taufe gebunden ist. Wir sagen nicht, sie sei nicht gebunden; aber das sagen wir, sie sei nicht absolut gebunden. Es hängt diess im letzten Grunde mit der Idee der Kirche zusammen. Augustin, der sie zur einzigen Vermittlerin des Heils an den Einzelnen macht, muss konsequent diess mit der Taufe in ihr thun. Alles diess löst sich, wenn man das rechte Verhältniss des Einzelnen zur Kirche und zu Christo und Christi zur Kirche und zum Einzelnen und der Kirche zu Christo und zum Einzelnen kennt, worüber weiter unten.

Gnade und Freiheit.

Wir kennen die Gnade. Wie verhält sie sich nun zur Freiheit? Und umgekehrt? Eine schwierige Frage! Augustin fühlte ihr Gewicht; er hatte ein Bewusstsein von ihrer Schwierigkeit. „Wer die Freiheit des Willens vertheidiget, scheint die göttliche Gnade zu läugnen; wer hingegen die göttliche Gnade behauptet, die Freiheit des menschlichen Willens aufzuheben.“ Er aber will beides: Gnade und Freiheit. „Weil es Menschen gibt, schreibt er, welche den freien Willen so vertheidigen, dass sie die Gnade Gottes, durch die wir zu Ihm hingerufen und von der Schuld unserer Sünden befreit und jener Verdienste theilhaftig werden, durch die wir zum ewigen Leben gelangen, zu läugnen und aufzuheben wagen; da es aber wiederum solche gibt, welche die Gnade Gottes so vertheidigen, dass sie den freien Willen des Menschen läugnen, oder wenn die Gnade vertheidigt wird, dafür halten, es werde der freie Wille geläugnet, so will ich noch einmal hierüber mich aussprechen.“

Im Allgemeinen ist nun seine Ansicht, dass Gnade und Freiheit sich durchaus nicht ausschliessen, vielmehr sich gegenseitig setzen. Er bezeichnet das richtige Verhältniss der menschlichen Fähigkeit zu göttlicher Gnade

durch das Bild von Aug' und Fuss und derselben Nothwendigkeit zum Sehen und Gehen. „Wie das Auge des Leibes, auch das gesundeste, nichts sehen kann ohne das Licht des Tages, so kann auch der Mensch nicht recht leben ohne die Gnade von oben.... Zum Sündigen werden wir nicht unterstützt von Gott; Gutes aber thun und das Gebot der Gerechtigkeit vollkommen erfüllen können wir nicht, wenn wir nicht unterstützt werden von Gott. Denn gleichwie das Auge des Körpers nicht darum unterstützt wird von dem Lichte, dass es von demselben Lichte abgewandt und verschlossen sich entferne, dass es aber sehe, von demselben unterstützt wird, und jenes gar nicht vermag, ohne von diesem unterstützt zu sein, so hilft auch Gott, der das Licht unsers inwendigen Menschen ist, dem Blicke unseres Geistes auf, dass wir nicht nach unserer, sondern nach seiner Gerechtigkeit etwas Gutes wirken.... Vor dem Menschen liegt das Gute und Böse, Leben und Tod; was ihm beliebt, wird ihm gegeben werden. Offenbar ist, wenn er die Hand zum Feuer ausstreckt und das Böse und der Tod ihm beliebt, so thut das der Wille des Menschen. Wenn er aber das Gute und das Leben liebt, so thut das der Wille nicht allein, sondern er wird von oben unterstützt. Denn wohl ist sich das Auge hinreichend, um nicht zu sehen, d. h. zur Finsterniss, um aber zu sehen mit seinem Licht, reicht es sich nicht hin, wenn ihm nicht von aussen der Beistand des hellen Lichts gewährt wird."

Das Verhältniss von Freiheit und Gnade ist im weitesten Sinne das Verhältniss von Göttlichem und Kreatürlichem im Menschen, und diess gehört wesentlich zusammen, wenn der Mensch ein Bild Gottes sein will.

Wir können sagen, diess ist die allgemeine, die ideale Anschauung Augustin's.

Es modifizirt sich diess Verhältniss aber bestimmter in der Empirie, in dem Zustand, in dem sich die Menschheit nun befindet, da die Freiheit des Menschen nicht mehr als die ursprüngliche sich zeigt und, was in der Idee des Verhältnisses von Gnade und Freiheit gesetzt ist, erst werden soll.

Betrachten wir noch einmal die Freiheit, wie sie nach Augustin der Mensch in seinem dermaligen Zustande in sich vorfindet. Es ist zuerst die Freiheit als formale: diese ist noch immer vorhanden; sie „gehört unter die natürlichen Güter, deren der Schlechte sich auch schlecht bedienen kann;" die reale Freiheit aber, die Liebe zum Guten, ist gebunden; die Liebe zum Bösen ist herrschend. Zwar ist die Freiheit auch mit der Möglichkeit zum Guten behaftet, aber ohne alle Kraft der Verwirklichung. „Wer weiss nicht, dass der Mensch ursprünglich gesund und unschuldig geschaffen und mit freiem Willen und freier Macht zu einem gerechten Leben ausgerüstet worden? Aber jetzt handelt es sich von dem unter die Mörder Gefallenen, den diese halbtodt liegen liessen, und der verwundet und mit schweren Wunden durchbohrt nicht also kann zur Höhe der Gerechtigkeit emporsteigen, wie er davon heruntersteigen konnte.... Allezeit haben wir zwar einen (formell) freien, jedoch nicht allezeit auch einen guten Willen.... Allerdings können wir nicht umhin, einen freien Willen sowohl in der Begehung des Bösen als in der Vollziehung des Guten anzuerkennen; in der Beziehung auf die Begehung des Bösen aber hat der Gerechte und der Sklav der Sünde freien Willen: in Beziehung auf die Vollziehung des Guten hingegen ist Keiner frei, ohne von demjenigen befreit worden zu sein, welcher sprach: wenn euch der Sohn frei macht, dann seid ihr wahrhaft frei." Augustin unterscheidet darum zwischen einem „freien" und einem „befreiten" Willen.

So steht es mit der Freiheit. „Von Gott verliehen ist sie verloren gegangen durch eigene Schuld, und kann nun nur von dem wiedergegeben werden, von dem sie gegeben werden konnte." Wir verstehen: in dem Verhältniss von Gnade und Wille, von Göttlichem und Menschlichem muss der Impuls von der Gnade, vom Göttlichen ausgehen, wenn es zu einer gegenseitigen Berührung, ja Ergreifung kommen soll. Ist doch der Wille von sich aus ohnmächtig, das Göttliche zu erfassen, wenn er nicht erfasst wird von diesem. So sagt es denn auch

Augustin: „Das Wollen bringt Gott in uns ohne uns hervor und die Gnade macht, dass wir (das Gute) wollen.... Nicht als ob wir nicht wollten oder wir nicht handelten, sondern weil wir ohne seine Unterstützung nichts Gutes wollen und thun.... Durch die Gnade wird der gute Wille bereitet." In diesem Sinne sagt Augustin mit Rücksicht auf das obige Bild von Aug' und Licht: „die Bekehrten unterstützt Gott, die Abgekehrten verlässt er. Aber auch, dass wir bekehrt werden, hilft er selbst, was freilich jenes Licht den Augen des Körpers nicht leistet." Diess Verhältniss erklärt er auch so: „der Wille begleitet (die Gnade); er führt nicht an, er geht nicht voraus, sondern folgt als Diener."

Die Gnade schliesst sich aber an die formale Freiheit an. Es ist diese die nothwendige Voraussetzung der Möglichkeit des Wirkens der Gnade im Menschen. Ohne sie könnte der Mensch die Gnadenwirkung nie in sich aufnehmen in freier Weise. Es gäbe ohne sie gar kein freies Handeln. „Ein Handeln ist aber nur sittlich gut, wofern es freiwillig geschieht." So ist diese Freiheit überall vorausgesetzt. „Wozu sonst die Ermahnungen in der heil. Schrift, wenn sie nicht wäre?" ruft unser Vater aus.

Sobald wir nun aber wollen und „wirksam wollen, vereiniget sich unsere Wirksamkeit und Seine Mitwirkung." Unsere Mitwirkung: „Gewiss ist, dass wir handeln, wenn wir handeln; allein dass wir handeln, bewirket durch Mittheilung der wirksamsten Kräfte an den Menschen Gott." Seine Mitwirkung: „Es unterstützt die nachfolgende Gnade den guten Vorsatz des Menschen, der selbst nicht sein würde, wenn nicht die Gnade voran ginge.... Es wird vollzogen durch ihre Mitwirkung, was durch ihre Einwirkung angefangen wurde.... Allerdings sollen wir vermittelst des freien Willens das Böse unterlassen und das Gute thun," aber dieser freie Wille ist nur durch die Gnade und in ihr. „Gewiss ist, dass wir wollen, wenn wir wollen; allein derjenige bewirket, dass wir Gutes wollen, der in uns auch das Wollen bewirket.... Nichts Gutes thut der

Mensch, welches nicht Gott wirkt, so dass es der Mensch wirkt."

So ist also „beides, Glauben und Wollen, Werk Gottes, weil Gott den Willen vorbereitet, aber auch beides Werk des Menschen, weil weder das Eine noch das Andere ohne unsere Mitwirkung geschehen kann."

Noch einmal: Im Menschen ist die formale Freiheit und der Hang zum Bösen mit der Möglichkeit des Guten. Diess sind Anschliessungspunkte für's Gute, aber nur Anschliessungspunkte für die Aufnahme des Guten, das der Mensch nicht aus sich zu schaffen im Stande ist. Von Gott muss die schöpferische Macht ausgehen über den Willen des Menschen. „Wie würden wir Gott lieben, wenn er selbst uns nicht zuvor liebte?"

Dieses schöpferische Wirken in uns, diese Gnade ist aber kein Zwang, sondern, sich anschliessend an die (formale) Freiheit, ein Trieb, eine neue Lebenskraft in uns, ein treibendes Leben, eine Liebe zum Guten, ausgegossen in uns durch den h. Geist. „Es wird in uns gewirkt, dass wir wirken, nicht dass wir nichts wirken sollen.... Je mehr unterworfen der Mensch der göttlichen Gnade ist, je freier ist er.... Wie kann wohl der, welcher sagt: schaffet euch, zugleich sagen: ich werde geben euch.... Warum befiehlt er, wo er selbst geben will? Warum gibt er, was der Mensch thun soll, als weil er gibt, was er befiehlt, so, dass er zur Vollziehung seiner Befehle treibt und unterstützt?" Also nur in dem Ineinander beider ist die Wahrheit; darum, sagt Augustin, stehen in der h. Schrift eben so wohl Ermahnungen an unsern Willen, als Hinweisungen, dass nur Gott alles Gute gebe. Sie widersprechen sich nicht, sie bedingen und motiviren sich gegenseitig. — Die reinste Vermittlung der beiden Momente (Gnade und Freiheit) im Menschen sieht Augustin in der Liebe, welche ist ein Ergreifen durch ein Ergriffensein, oder eben so sehr ein Ergriffensein als ein Ergreifen, eben so sehr passiv als aktiv. Die Gnade arbeitet in der Freiheit, die Freiheit mit der Gnade. Es ist aber da kein mechanisches Scheiden:

hier Gnade, dort Freiheit; es ist ein Ineinander, in welchem die Gnade sich immer inniger mit der Freiheit vermählt, die Freiheit immer voller wird von der Gnade, bis sie zuletzt unzertrennlich werden. „Durch die Wirkung der Gnade wird der gute Wille, der bereits angefangen hat, vermehrt und dergestalt erhoben, dass er die Gebote nach Belieben erfüllen kann, zumal das Wollen in ihm stark und vollkommen geworden."

Betrachten wir nun, was der freie Wille durch die Gnade geworden ist. Sofern er gebunden war, ist er gelöst, wie das Eis durch die Sonne, und mag nun frei dahin strömen; sofern er formal war, hat er nun seinen lebendigen, wahren Inhalt gefunden, dessen Form zu sein er allein bestimmt war; sofern er sündhaft war, geht er nun in der Richtung zu Gott. Mit Einem Worte: weit entfernt, durch die Gnade aufgehoben zu werden, ist er erst durch die Gnade ein wahrhaft freier geworden. „Nicht durch die Freiheit erhält der Wille Gnade, wohl aber vermittels der Gnade Freiheit; im Einklang, nicht im Widerspruch mit der göttlichen Gnade steht also die Freiheit des Willens.... Nicht aufgehoben wird er durch Gottes Gnade, sondern statuirt, weil die Gnade den Willen heilt, auf dass dadurch frei die Gerechtigkeit geliebt werde.... Was ist freier, als der freie Wille, wenn er wird nicht mehr der Sünde dienen können?"

Augustin weist schliesslich hin auf Christus, in dem die höchste Freiheit mit der höchsten Gnade verbunden gewesen sei.

Auf diesem Standpunkt, da die Freiheit in der Gnade und die Gnade in der Freiheit, und erst auf diesem, aber auf diesem, wird, sagt Augustin, es in der That möglich, das Gute wahrhaft zu thun; in doppelter Beziehung: vorerst materiell, mit Bezug auf den Inhalt: weil hier der Mensch, was er thut, aus Gott thut, oder vielmehr Gott in ihm und durch ihn thut, was er, der Mensch, thut: „Unsere Werke sind Gottes Werke in uns; die menschliche Frömmigkeit ist Werk Gottes, obwohl durch den Menschen;" nur das aber kann (in seinem

Inhalte) wahrhaft gut sein und Gott gefallen, was von ihm kommt, von ihm gewirkt, sein Leben ist. Dann formell, in Bezug auf die Weise der Handlung: sofern der Mensch, was er auf diesem Standpunkte thut, ganz frei thut, in seliger Liebe.

Eben darum ist nun auch die Gerechtigkeit möglich, die vor Gott gilt, nicht die aus dem Gesetze stammt. Diese, die aus dem Gesetze, ist nicht die wahre, weil eine gebotene, nicht aber auch gegebene, und desshalb eine eigene, nicht eine göttliche, — so viel in Bezug auf ihren Inhalt; „das Gesetz stammt zwar von Gott, aber in dieses Gesetz haben sie ihre Gerechtigkeit hineingelegt, wofern sie glaubten, durch eigene Kraft dasselbe erfüllen zu können;“ in Bezug auf die Gesinnung aber nicht die wahre, weil, als gebotene, aus Furcht vollzogen, nicht frei, was doch allein die rechte Wurzel aller wahrhaft guten Handlung. Anders ist es mit der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Sie ist die wahre, „weil sie nicht unsere Gerechtigkeit ist, sondern die Gerechtigkeit Gottes, die lediglich zu unserer wird, wiefern wir sie aus Gott haben,“ und dann: „weil sie nicht stammt aus Furcht vor Strafe, wie ein Sklave unter dem Gesetze gehalten wird, sondern aus freier Liebe Wohlgefallen, mit dem Gesetze in Uebereinstimmung zu sein.“

Wie gesagt, diese Gerechtigkeit ist nur möglich auf dem Standpunkt der Gnade und Freiheit. Diese aber, sagt Augustin, rechtfertigt allein vor Gott eben sofern in ihr der Mensch nicht seine Gerechtigkeit, sondern Gottes Werk thut, „so dass unsere wahre Gerechtigkeit nur die Gerechtigkeit ist, welche wir von ihm haben, wie sollte aber Gott nicht an seinem Werke Wohlgefallen haben!“ und sofern, was Gottes Werk, doch wieder das unserige ist, weil in Liebe von uns gethan, d. h. frei: „nur aber, wer frei thut, was das Gesetz gebietet, thut es mit Freuden; wo es jedoch an Liebe gebricht, da kann kein gutes Werk zugerechnet, noch mit Recht irgend ein Werk gut genannt werden, zumal Sünde

ist, was nicht aus dem Glauben stammt, der Glaube aber durch Liebe wirksam ist."

Es bleibt noch eine Frage übrig über das Verhältniss dieses Standpunkts zum Gesetz. Wir kennen die eine Bedeutung, die Augustin dem Gesetze anweist. Es ist ein Zuchtmeister auf Christus. Diese Bedeutung gibt er dem Gesetze für diejenigen, die noch jenseits der Gnade stehen. Ist nun aber diess die einzige Bedeutung? Hat das Gesetz keine weitere für die, die in der Gnade stehen? Ist es für diese aufgehoben, unnütz, abgethan? Nein, sagt unser Vater. Es bleibt, und ist noch immer nothwendig als die objektive Norm des Willens Gottes auch für die, die in der Gnade stehen; sofern aber diese aus dem Inneren heraus, in freier Liebe thun, was das Gesetz fordert, ist es aufgehoben als Gesetz, in der Form des Gesetzes. Indem es nun aber in der Kraft desselben Geistes Gottes, der es gegeben zum Vollziehen, auch vollzogen wird, wird es so erst recht gebraucht, wahrhaft erfüllt, und ist keine Gesetzerfüllung möglich, als so. Weit entfernt, aufgehoben zu werden durch die Gnade, wird es daher vielmehr erst recht bestätigt, lebendig und wahrhaft.

Wir haben noch eine Bemerkung zu machen. Augustin's Rechtfertigungsbegriff, so innerlich er nach einer Seite ist, leidet doch an einem Mangel. Er identifizirt nämlich die Rechtfertigung mit der Heiligung; oder mit andern Worten: er hält in dem Begriffe der Erlösung nicht das objektive Moment und das subjektive auseinander. Jenes ist ein Akt Gottes, das Aussprechen eines göttlichen Urtheils, ein Moment, das an sich zu betrachten und in seiner eigenen und eigenthümlichen Herrlichkeit zu fassen ist, da noch der Gläubige ganz absieht von sich, rein hinsieht auf Gottes Gnade. Dieses hingegen fällt zugleich schon auch auf Seite des Menschen und folgt auf jenes, als seinem Grunde; denn allerdings wo könnte die Gerechterklärung anders stattfinden als tief im Gemüthe des Sünders? Und wie wäre zu verkennen, dass in diesem Akt der Beginn seiner Gerechtmachung

inhärirt und enthalten ist? Sie hängen also zusammen. Aber so wesentlich sie zusammenhängen, so sind sie doch nicht zu vermischen. Augustin selbst, indem er in seiner Entwickelung der Stufen der Gnade als die erste setzt die Vergebung der Sünden, worauf dann erst die Gerechtigkeit erfolgt, und diese auch erst stufenweise, hat damit faktisch Gerechtsprechung und Gerechtmachung auseinander gehalten, wenn auch nicht als verschieden im Prinzip, doch in der Succession und Entfaltung. Ist doch die Rechtfertigung in erster Linie ihm nichts anderes, als eine Sündenvergebung aus Gnade!

Wir fahren fort. — Das neue Leben des Gerechtfertigten ist in ihm nur erst als Lebenskeim, noch nicht als vollendetes; es soll es erst werden, nachdem es durch die Gnade grundgelegt worden ist. Die Verwandlung ist keine solche, wodurch der Mensch mit einemmal (gleichsam magisch) seine ganze Natur ablegte und über allen Kampf mit dem Bösen erhaben wäre. Darum ist, sagt Augustin, auch kein Gerechtfertigter hienieden ganz ohne Sünde. Die Möglichkeit davon bestreitet er nicht, vorausgesetzt, dass die Gnade und der Wille in hinreichendem Grade vorhanden wären; aber die Wirklichkeit. Es heisst hier, sagt er, „lass dir an meiner Gnade genügen.“ Augustin liess sich hier wieder, und ganz mit Recht, von der Erfahrung (je der tiefsten Christen) leiten.

Das neue Leben des Gerechtfertigten hat also seine Entwickelungsstufen, wie die Gnade, wie die Freiheit, seine beiden Faktoren. Die erste ist, dass der Christ der Sündenvergebung gewiss ist; aber die Konkupiszenz selbst ist darum noch nicht ganz hinweggenommen, sie bleibt, aber nicht als Macht, sondern als rückwirkendes Moment zum Kampf. Augustin deutet dabei besonders auf Röm. 7, 14—25. Früher hatte er gemeint, Paulus spreche hier vom Menschen im unbekehrten Zustande. Später fand er, und mit Recht, es beziehen sich die Worte auf den Kampf eben in den Bekehrten, während Pelagius dieses Wort „als im Namen eines noch unter dem Gesetz

stehenden Sünders gesprochen" ansah. „Nicht von der Stunde der Taufe an wird jede alte Schwachheit des Täuflings hinweggenommen, sondern die Erneuerung beginnt von der Erlassung aller Sünden.... Die Konkupiszenz, gleichsam das Gesetz der Sünde, die mit den Kleinen geboren wird, wird durch die Taufe gelöst von ihrer Schuld, bleibt aber inzwischen zum Kampfe zurück." Sie kann aber bleiben. „Denn wie Sünden, die der That nach längst vergangen sind, der Schuld nach bleiben, so kann hinwiederum, was der Schuld nach vorbei (erlassen) ist, dem Akt, der That nach bleiben." Sie bleibt jedoch, „ohne den Gerechtfertigten, sofern sie in's Unerlaubte nicht freiwillig und bewusst einstimmen, zu schaden, bis der Tod in den Sieg verschlungen wird und nach vollkommenem Frieden nichts mehr übrig ist, was zu besiegen. Die aber einstimmen zum Verbotenen, hält sie als Schuldige fest und führt sie, wenn sie nicht durch die Arznei der Busse und durch Werke der Barmherzigkeit durch den himmlischen Priester, der für uns vertritt, sich heilen lassen, zum zweiten Tod und zur Verdammniss."—

Die weitere Stufe ist dann: dass auch die Konkupiszenz selbst von uns hinweggenommen wird, nachdem ihre Schuld von uns hinweggenommen ward. Darum „besteht, sagt Augustin, unser Gebet in folgenden drei Bitten: Vergieb uns das, worin wir noch von der Konkupiszenz (Sünde) sind hingerissen worden; hilf, dass wir nicht mehr fürder von ihr verführt werden; nimm sie ganz von uns." Dann hat alle Sünde ein Ende. Wir sind vollendet von innen. Aber nur erst von innen.

Einmal von innen, fährt unser Vater fort, geht es dann über nach aussen. Der inneren Verklärung folgt die äussere: die Verklärung, Unsterblichkeit des Leibes: „aber nicht etwa nur in dem Sinne, dass der Leib aus einem todten ein lebendiger würde," sondern so, „dass er aus einem sterblichen ein unsterblicher, d. h. dass er in's Nichtmehrsterbenkönnen verwandelt wird. — Das sind die Stufen des neuen Lebens bis zu dem Grade, da Alles wird ergriffen sein von ihm, Alles verschlungen

wird sein in den Sieg: dann ist die Vollendung des Ganzen! Das aber ist erst unsere Hoffnung. „Es geschieht erst in der Hoffnung, bis es dereinst auch geschieht in der Wirklichkeit, bis zu der Erneuerung des Körpers selbst in einen besseren Stand der Unsterblichkeit und Unversehrbarkeit, mit der wir angezogen werden bei der Auferstehung der Todten."

Wir sind nun an den Punkt angelangt, da die Entwickelung der christlichen Menschheit sich auf's Herrlichste schliesst. Ein Rückblick auf die früheren Zustände ist von Nöthen zum Verständnisse. Denn die drei Zustände, Urstand, Fall und Vollendung, besonders der erste und dritte, haben eine durchgängige Beziehung zu einander im augustinischen Lehrbegriff.

Wir wollen sofort mitten in die Sache hinein. Im ersten Stand war die Wirklichkeit des Guten u. s. w., aber behaftet mit der Möglichkeit des Gegentheils. Im zweiten war die Wirklichkeit des Bösen mit der Möglichkeit des Guten. Im dritten, im Stand der Vollendung, ist die Wirklichkeit des Guten ohne die Möglichkeit des Gegentheils; die Möglichkeit liegt — im Rücken. Das ist das Verhältniss vom Standpunkt der Freiheit. — Vom Standpunkte der Gnade aus fasst es Augustin so: „Etwas Anderes ist der Beistand der Gnade, ohne welchen Etwas nicht geschieht, und ein Anderes der Beistand der Gnade, durch welchen geschieht, was immer geschieht. Ohne Nahrung z. B. vermögen wir nicht zu leben, gleichwohl verhindern die vorhandenen Lebensmittel den Tod desjenigen nicht, welcher gerade sterben will. Die Unterstützung, welche die Nahrung dem Leben verleiht, besteht also darin, dass wir ohne dieselbe zwar nicht leben können, jedoch mit derselben nicht durchaus nothwendig leben müssen. Die Gnade (der Vollendung) ist nun eine solche, ohne welche nicht nur nichts geschieht, sondern durch welche wirklich geschieht, was durch sie geschehen soll, wozu sie gegeben ist. Die erste Gnade,

dem ersten Menschen gegeben, bewirkte, dass der Mensch die Gerechtigkeit hatte, wenn er wollte; die zweite Gnade durch Christum ist aber mächtiger als jene, denn durch dieselbe wird es bewirkt, dass er will und so sehr will, und so brünstig liebt, dass der Geist den Willen des Fleisches, welcher das Gegentheil begehrt, überwindet.“

Augustin führt diess Verhältniss des ersten und letzten Zustandes nach den verschiedenen Seiten durch. Dort war die Freiheit (die Gnade): nichtsündigen, nichtsterben u. s. w. zu können; hier ist die Freiheit (die Gnade): sündigen, sterben nichtzukönnen. Oder im Verhältniss zum zweiten Zustande: Hier ist die geschichliche Nothwendigkeit zu sündigen, zu irren, zu sterben; an die Stelle dieser Nothwendigkeit tritt in der vollendeten Zukunft eine andere, höhere: die Nothwendigkeit des Guten. — Die Anfänge dieses Standes liegen schon hienieden, aber nur die Anfänge (s. oben); und erst jenseits vollendet sich dieser Stand (s. Eschatologie).

Wir könnten die Anschauung Augustin's in folgendem Schema geben.

A. Urstand. — Er ist der Kelch, der in unaufgeschlossener Einheit die weitere Entwickelung in sich schliesst, die Voraussetzung des Folgenden. In ihm ist Göttliches und Kreatürliches im Menschen in unmittelbarer Einheit.

B. Zweiter Stand (der dermalige ohne Christus). Er ist der Stand der Entzweiung. Es hätte das Göttliche und Kreatürliche, das im Urstand im Menschen noch in unmittelbarer Einheit sich fand, sich durch den Menschen, d. h. bewusst, freithätig einen, vermitteln sollen. Eben damit war aber auch die Möglichkeit gesetzt, dass Göttliches und Kreatürliches im Menschen durch den Menschen sich scheiden, sich von einander lostrennen konnte. Und das geschah. Da blieb das Menschliche für sich (Verlust der wahren Freiheit u. s. w.) und das Göttliche für sich (Entziehung der Gnade u. s. w).

C. Dritter Stand (Stand der Vollendung). Hier ist Göttliches und Kreatürliches wieder, nun aber vollständig,

unauflöslich geeint, vorerst in der Person Christi, dann in jedem Einzelnen durch die Vermittlung der spezifisch-christlichen Gnade.

Das ist die Entwickelung Augustin's, eine wahre Entwickelung, ja die Idee aller Entwickelung. Diese Entwickelung, die einzig wahre, ist nach Augustin durch die Sünde zwar gestört, aber nicht aufgehoben worden; was die Sünde störte, hat die überfliessende Gnade wieder gut gemacht. Sie hat trotz der Sünde die Entwickelung doch zum Ziele geleitet. Die ursprüngliche Natur ist nicht blos wieder hergestellt, — was hülfe auch, die Welt nur wieder zum Anfang zurückzuführen, von wo aus immer wieder neue Möglichkeit zum Fall wäre, — sie ist vollendet, d. h. was in ihr lag als eine Potenz, ist verwirklicht und nun kein Rückfall mehr möglich. Von dieser Höhe aus wird es uns erst möglich, die Momente der Freiheit, wie sie Augustin aufstellt, und ihre Entwickelung und ihr Ziel ganz zu überschauen und zu verstehen. Und damit wird uns Alles klarer. Hat doch das Ganze seine Achse in der Freiheit und ihrer Fassung.

Das Resultat unseres Vaters aus dem manichäischen Kampfe über die Frage der Freiheit war ein doppeltes. Einmal: die Freiheit als etwas Gutes, als von Gott, ist nur zum Guten gegeben; mit andern Worten: die Freiheit in ihrer (göttlichen) Idee ist eine positive. Und ausdrücklich sagt er: die Freiheit in ihrer Idee sei keine Wahlfreiheit in dem Sinne, das Gute oder das Böse zu wählen; da würde ja auf Gott selbst, den Geber der Freiheit, das Böse zurückfallen. Das hat er denn auch gegen die Pelagianer stark genug geltend gemacht. Dann: in der Freiheit, obwohl sie ursprünglich positiv ist, liege dennoch die Möglichkeit des Bösen, sofern die freie Realisirung des Göttlichen durch sie (was ihre Bestimmung) nicht möglich sei, ohne die Möglichkeit, diese Bestimmung auch nicht zu realisiren, eine Möglichkeit, deren Verwirklichung aber eben nicht gottgewollt sei (siehe den Manichäismus). Alles Böse, sagt Augustin, liege eben damit

zugleich in der Freiheit; ja der freie Wille, der sich von dieser seiner Bestimmung abwende und aufhöre, positiv zu sein, sei eben die Wurzel alles Bösen. Diess sind die zwei Resultate. An diese schliesst sich alle weitere Entwickelung über den Begriff der Freiheit im pelagianischen Streite an. — Wir geben nun diese Entwickelung, wenn auch nicht in augustinischen Worten, so doch in augustinischem Geiste: die ganze bisherige Entwickelung (Augustin's) ist lauter Beleg für sie.

Ist die wahre Freiheit eine positive, so fragt sich, in welchem Sinne positiv? Da ging nun unser Vater der Dialektik dieses Begriffes nach. Er unterscheidet nämlich eine positive, reale Freiheit, die identisch ist mit der Nothwendigkeit, die auf der absoluten Entschiedenheit für das Gute beruht, und eine positive Freiheit, die noch nicht identisch ist mit dieser Nothwendigkeit, ohne darum ihr entgegengesetzt zu sein. Diese Freiheit könnte man auch den Anfang, jene die Vollendung der realen Freiheit nennen. Und es ist überaus tief, warum Augustin diese Unterschiede gemacht hat: sie sind eben im Interesse der Freiheit.

Betrachten wir nun vorerst die Freiheit in ihrer Vollendung. Sie ist vollkommen am Guten, d. h. sie ist identisch mit der Nothwendigkeit.

Was ist nun aber Nothwendigkeit? Kann mit der Nothwendigkeit die Freiheit identisch sein? Wir müssen hier mit Augustin eine zwiefache unterscheiden; die äussere: da stösst der Mensch auf eine Schranke ausser sich, fühlt sich dabei leidend und empfindet die Gewalt der Nothwendigkeit über sich. Diese Nothwendigkeit ist Zwang, Abhängigkeit von aussen. Diese meint Augustin in diesem Zusammenhang nie, mit dieser kann die Freiheit nie identisch sein, denn zunächst und ursprünglich hat die Freiheit zu ihrem realen Gegensatze, mit dem sie nicht in Einem Subjekte zu gleicher Zeit und in derselben Beziehung zusammenbestehen kann, die Abhängigkeit, insofern nämlich diese nicht eine durch das Subjekt selbst gesetzte ist.

Von dieser äusseren unterscheidet aber Augustin bestimmt die innere Nothwendigkeit, die nicht von aussen, sondern von innen, von dem Subjekt selbst ausgeht, von und in ihm selbst gesetzt ist. Der Mensch nämlich oder das Subjekt, an dem der freie Wille ist, ist keine tabula rasa, sondern ein konkreter, erfüllt mit einem bestimmten Inhalt (s. Urstand), und zu einer Bestimmung erschaffen, die er durch sich selbst (frei) realisiren soll. Diese innere Nothwendigkeit ist, wie man sieht, nichts der Natur Fremdes, sie ist vielmehr des Menschen eigenstes Wesen, und eben darum mag sich die Freiheit mit ihr wohl vereinigen, da die Selbstbestimmung oder die Bestimmung des Willens hier nichts anderes ist als die Bestimmung aus dem eigensten, tiefsten Wesen des Menschen. Wenn wir freilich von dieser inneren Nothwendigkeit im sittlich-christlichen Sinne sprechen, so meinen wir nicht etwa nur die Selbstdarstellung der Individualität, d. h. wir gehen nicht vom natürlichen Inhalt des Subjekts aus, von dem Inhalt, den Keimen der Individualität, als welche der Mensch nur in seinem Handeln auszudrücken hätte, um sittlich christlich zu werden, sondern von dem Inhalte des Menschen, der sein wahres Wesen ausdrückt, von dem idealen, göttlich gesetzten (Urstand). Das Gute und Wahre, wie es zu seiner Wurzel die liebende Gemeinschaft mit Gott hat, ist das objektive Wesen des menschlichen Willens, die Norm, die sich im sittlichen Bewusstsein des Menschen als Forderung und Bestimmung kund gibt, in Beziehung auf die sich der Mensch zu entscheiden hat.

Mit dieser Nothwendigkeit kann nun die Freiheit nicht blos identisch sein, sondern sie muss es auch, wenn sie will eine positive, wesentliche, reale sein. Das vernünftige Wesen handelt frei, wenn es sich nach dem innern Gesetz seiner sittlichen Natur bestimmt. Die Freiheit ist aber identisch mit ihr, wenn sie alle Indifferenz und alles Schwanken zwischen entgegengesetzten Fällen ausschliesst, wenn sie ganz den Zweck, für den sie ist, erfüllt. Da „ist die Freiheit eine wahre und eine wahrhaft befreite,“ wie Augustin sagt. Gewiss, wahrhaft frei

ist der Mensch nicht, wenn er zwischen entgegengesetzten Richtungen des Willens schwankt, mithin auf gleiche Weise von dem Bösen, welches seinem Wesen fremd ist, wie von dem Guten angezogen wird (was ohnehin nach Augustin kaum möglich); im Gegentheil: das kräftigste Freiheitsgefühl hat der Mensch, wenn er mit voller Entschiedenheit das Gute will und in seinem Handeln jene innere Nothwendigkeit ausprägt, welche jeden Gedanken an die Möglichkeit des Gegentheils ausschliesst, wenn er mit jener Sicherheit das Gute übt, als wäre keine andere Entschliessungsweise möglich. Da thut der Mensch das Gute nicht so, als wenn er etwas Besonderes thäte, sondern so, als wenn es sich für ihn ganz von selbst verstände. Da hat die „Qual“ der Wahl ein Ende; dem Menschen ist das Gute zur andern Natur geworden. Da gibt es kein Sollen mehr, weil das Wollen ihm ganz gleich geworden ist. Da ist eine Gemeinschaft mit Gott, die durch nichts mehr gestört ist: vollkommene Heiligkeit. Diese höchste Freiheit nennt Augustin die L i e b e. Und wenn man sagt, sie sei unmöglich, oder diese mit der Nothwendigkeit identische Freiheit widerstreite der Freiheit, sei keine Freiheit mehr, so beruft er sich auf Christus. Ob nicht so allein sein heiliges, sittliches Handeln zu erklären sei? Ob in ihm die Freiheit eine schrankenlose gewesen sei, ob sie nicht diese h. innere Nothwendigkeit an sich getragen habe, ob diese denn die Freiheit aufgehoben habe? u. s. w. In Gott selbst sei die Freiheit identisch mit dieser inneren Nothwendigkeit; er könne nichts thun, was gegen seine Natur (s. die Eigenschaften Gottes); z. B. er könne nicht sündigen wollen. Ob ihn diess nun aber unter eine ihn beherrschende Nothwendigkeit stelle, seine Freiheit aufhebe?

Vergleichen wir nun diese innere Nothwendigkeit des wahrhaft freien Geschöpfes mit der physischen und metaphysischen Nothwendigkeit, so ist sie dieser insofern gleich, dass ihr in der vollendeten Heiligkeit in Bezug auf die Bewahrung des Guten dieselbe Sicherheit und Untrüglichkeit beiwohnt, wie jenen andern Arten der Nothwendigkeit, obwohl sie niemals zu einer s o l c h e n physischen oder

metaphysischen Nothwendigkeit erstarren kann; total verschieden ist sie aber insofern: einmal, dass sie eine gewordene ist, nicht eine an sich seiende, und zwar eine durch das Subjekt selbst gewordene, d. h. eine freie, (identisch mit der Freiheit); dann, dass die Möglichkeit des Bösen nur ethisch ausgeschlossen ist nicht metaphysisch, d. h. dass sie immer noch vorhanden ist an sich, aber nur nicht mehr vorhanden für das Subjekt. — Diess ist die vollendete Freiheit.

Wir betrachten nun die Freiheit in ihrem Anfange. Sie ist eine unbestimmte, noch nicht bestimmte, weil Anfang und Ausgangspunkt, und ihre Bestimmtheit und Erfüllung erst Resultat von ihr sein soll; aber sie ist desswegen keine Wahlfreiheit in dem Sinne, dass sie ursprünglich in der Mitte zwischen dem Guten und Bösen gesetzt wäre, was eben schon eine Macht des Bösen im Menschen und mithin die Sünde vor der Sünde voraussetzen würde. Sie ist, obwohl die sittliche Vollkommenheit, welche das Resultat, nicht der Ausgangspunkt der Freiheit ist, ihr nicht zukommen kann, doch als Anfang ein reiner, frei von aller wirklichen Sünde wie von aller Anlage dazu, von aller Sündhaftigkeit, frei von allem Zwiespalt und Zerrüttung, welche erst von der Sünde, von der Verkehrung des Willens aus eingedrungen ist. Von Anfang sind im Geiste des Menschen die h. Mächte des Gottesbewusstseins und des sittlichen Bewustseins wirksam; es ist alles in ungestörter, wenn gleich unentfalteter Harmonie, nicht vollkommen, aber rein und gut. — Wir sehen, die Freiheit, so unbestimmt sie ist in ihrem Anfange, hat doch die Bestimmung, die für sie gesetzt ist, nicht als eine solche, die von aussen nur an sie ergeht, sondern als eine solche, wovon sie die Keime in sich hat. In allem organisch Lebendigen, sagt ein Neuerer, ist eine Bildungskraft vorhanden, welcher die eigenthümlichen Bestimmungen, die in der allmähligen Entwickelung desselben sich heraussetzen, prototypisch und ideell eingebildet sind. So auch in der Freiheit. Der weitgreifende Unterschied ist nur, dass im natürlich-

organischen Leben das ideell Gesetzte von selbst wirklich wird, in der Sphäre der Freiheit aber durch den freien Willen gesetzt werden muss. Die Potenz ist gegeben; aber dass die Potenz zur Wirklichkeit werde, folgt nicht mit Nothwendigkeit, sondern ist eine That des freien Willens.

Betrachten wir nun das Verhältniss beider. Die vollendete Freiheit, die identisch ist mit der Nothwendigkeit, kann, wie wir wissen, nicht an der menschlichen Natur als solcher haften, so dass sie im menschlichen Dasein sich unmittelbar realisirte. Sie wäre sonst keine sittlich-menschliche. Sie muss sich successiv selbst vermitteln, in einem zeitlichen Verlauf. Sie kann daher nicht am Anfang sein, sondern nur am Schluss, als Resultat ihrer eigenen Entwickelung. Eben darum, weil am Schluss, muss sie ausgehen von einem Anfang. Und dieser Anfang des sittlichen Seins, weil Anfang, kann eben darum schon nicht die Identität der Freiheit und Nothwendigkeit sein (denn das Bewusstsein der Unabhängigkeit entsteht in uns nur durch Aufhebung einer, wenn auch vielleicht nur der Möglichkeit nach gesetzten Schranke); er kann aber ebenso wenig die Entzweiung sein, vielmehr ist er die Nichtidentität beider (welche darum noch weit entfernt ist, Entzweiung zu sein). Von dieser ist auszugehen. Es muss die Möglichkeit eines Anderssichbestimmens von Anfang an für uns vorhanden sein, um durch Vermittlung unserer Selbstentscheidung überwunden zu werden, so dass im Stande der vollendeten Heiligkeit keine Gewalt mehr ist, die uns beherrschen und von Gott abziehen könnte, weil von uns für uns überwunden. Darum hat die mit der Freiheit identische Nothwendigkeit zu ihrer wesentlichen Voraussetzung eine mit der Nothwendigkeit nicht identische Freiheit. Wie aber die Freiheit, die vollendete, erfüllte, auszugehen hat von der unmittelbaren, von der potenziellen, so hat sich die Freiheit, die unmittelbare, potenzielle, zu entwickeln und zu vermitteln zur vollendeten, erfüllten. Es sind Bestimmungen für den Willen

da; aber die Verwirklichung derselben ist dessen eigenste That. Denn das Gute folgt nicht wie von selbst aus dem, was in dem Willen prototypisch gesetzt ist. Wäre es so, so wäre die Freiheit nur durch die geistige Natur ihres Inhalts, aber gar nicht durch ihre Form zu unterscheiden von der Freiheit des Baumes, „der sich von innen heraus entwickelt und den positiven Grund seiner einzelnen Lebensäusserungen, z. B. des Hervorsprossens der Blätter, in sich trägt, und nichts desto weniger in seiner Entwickelung ganz von einer unwandelbaren Nothwendigkeit gebunden ist, so dass diese Entwickelung weder von Anfang noch auf irgend einem späteren Punkte anders erfolgen kann, als sie erfolgt.“ Vielmehr ist das Gute, das an sich in dem Willen liegt, für sich zu setzen, herauszusetzen, zu entwickeln durch die freie That des Willens. Im Naturgebiete ist mit der Existenz des Grundes auch sofort die Existenz der Folge gegeben; im ethischen Gebiete ist aber letztere durch die Einwilligung und That der Freiheit bedingt.

Eben darin liegt dann, wie klar, auch die Möglichkeit des Anderssichbestimmens, wie an sich, so auch für den Menschen. Mit andern Worten: es haftet darum an der Freiheit von Anfang auch die Möglichkeit des Bösen, die Möglichkeit für die Freiheit, von ihrer Bestimmung abzufallen, sich mit ihr zu entzweien. Diese Möglichkeit liegt aber in der Freiheit nicht so, wie die Möglichkeit des Guten. Es ist allerdings wahr, dass das Gute wie das Böse durch die Freiheit bedingt ist; es ist aber damit nicht gesagt, dass das Verhältniss beider zur Freiheit und der Freiheit zu beiden das gleiche sei, wie Pelagius meint, der die Freiheit schlechthin bestimmt als Vermögen zum Guten und zum Bösen. Augustin hat richtig bemerkt, dass die Freiheit nicht positiver Grund des Guten und zugleich seines diametralen Widerstreits, des Bösen, sein könne. Zum Guten verhält sich nämlich die Freiheit als dessen positiver Grund; das Gute liegt in ihr; und wenn es durch sie gesetzt und weiter entwickelt wird, so ist das Etwas, was sich von selbst

versteht. Der Wille des Menschen steht hier ganz im Zusammenhang mit seinen ethischen Mächten. Anders ist es, wie wir schon öfters bemerkt, mit der Möglichkeit (wie mit der Wirklichkeit) des Bösen. Sie haftet als negative Bedingung an der Freiheit im Menschen. Man sieht: die Möglichkeit des Bösen begreift sich und zwar als nothwendiges Moment der Freiheit in ihrer Entwickelung im Guten; aber nur die Möglichkeit, denn die Willensfreiheit ist keine Anlage zum Bösen. Wenn dann aber der Wille die Möglichkeit zur Wirklichkeit setzt, so kann das der Wille, denn er allein hat im Unterschied von allen Naturkräften die Macht, etwas zu verursachen, was doch nicht aus ihm folgt; aber er bricht eben damit von der Bestimmung, die in ihm liegt, von dem Zusammenhang, in dem er steht, ab; er will von sich selbst anfangen mit seinem beliebigen Inhalt. Die Möglichkeit des Guten schliesst einen positiven Keim und Anfang der Wirklichkeit in sich; die Möglichkeit des Bösen aber kann nur Wirklichkeit werden durch eine von sich anfangende Bewegung des Willens, die selbst schon böse ist. Wenn man daher sagen kann, es sei, wenn der Wille das Gute thut, das eben Etwas, was sich von selbst versteht, so ist es hingegen Etwas, was sich nicht versteht, wenn der Wille das Böse thut. Es ist ein Räthsel des Willens. Das Böse ist so, wie ein Neuerer sagt, das absolute Geheimniss der Welt.

Diese wesentliche Grundlosigkeit und Unbegreiflichkeit der Sünde tritt uns natürlich am härtesten da entgegen, wo die Sünde in der Welt der persönlichen Kreaturen überhaupt im strengen Sinne ein Erstes und Anfängliches ist, d. h. beim Sündenfall. —

Wir haben bis jetzt die reale Freiheit in ihrer guten Entwickelung von ihrem Anfang bis zu ihrer Vollendung betrachtet und dabei in ihr als mitgesetzt die Möglichkeit des Bösen. Diese Möglichkeit wurde zur Wirklichkeit. Der Wille des Menschen hatte sich bewusst in Uebereinstimmung zu setzen mit dem Willen Gottes; denn die

ursprüngliche Uebereinstimmung war noch ohne Bewusstsein von der Bedeutung des Gehorsams im Gegensatz gegen den Ungehorsam. Sie war erst noch kindlich unschuldige Anschliessung an Gott. Eben darum hatte sie auch noch nicht die Macht, den Willen in der Richtung auf das Gute zu sichern und zu befestigen. Zu diesem Zwecke musste die an sich seiende Möglichkeit eine wirkliche werden; sie musste dem Menschen zum Bewusstsein kommen, um von ihm selbst abgewiesen zu werden. Ein negatives, verbietendes Gesetz musste ihm die objektive Vorstellung des Bösen vor sein Bewusstsein bringen, damit er sich rein und selbständig von dem Bösen scheide. So sollte er, indem ihm die Möglichkeit, seine Selbstheit gegen die Schranke des Gesetzes geltend zu machen, ganz nahe gerückt wurde, auf dem Wege der demüthigen Unterwerfung, des Gehorsams zum Ziele der vollkommenen Liebe gelangen, wo er den göttlichen Willen nicht mehr als eine objektive Macht über sich und sich gegenüber hatte. Der Mensch aber machte sich durch seinen Willen zum Falle, was ihm zum Heile, zur Entwickelung dienen sollte. So ist er gefallen. Fragt man nun, da diese Möglichkeit zur Wirklichkeit wurde, ob nun in der Richtung des freien Willens auf das Böse auch von einer solchen Entwickelung die Rede sein könne, so antwortet Augustin durch sein System mit: Ja! (sowohl in der Sphäre des Individuums (s. S. 408) als der Gattung (s. Erbsünde u. s. w.) Die Sünde, ihren Anfang als That nehmend, wird nämlich sofort beharrendes Element des inneren Lebens, stetiger Zustand, wirksame, fortzeugende Potenz; aus den Entscheidungen, die sich der Wille gibt, wird ein Hang, eine bestimmte Richtung, aus welcher ganze Reihen von ähnlichen Handlungen folgen. Mit jeder bösen That bindet sich der Mensch eine Ruthe für die Zukunft, die ihn geisselt. Augustin sagte desswegen: Gott strafe Sünde mit Sünde, was freilich der Pelagianismus, der von keiner Entwickelung im Guten wie im Bösen wusste, nicht begreifen konnte, ja gotteslästerlich fand. Er erinnert dabei (im Gegensatze gegen die pela-

gianische Freiheit) immer an das Wort des Apostels: „das Gute, das ich will, das thue ich nicht, sondern das Böse, das ich nicht will, das thue ich." Wie aber die Entwickelung im Guten zu immer herrlicherer Freiheit führt, so macht die Sünde den Menschen immer mehr zum Knecht und raubt ihm alle reale Freiheit. „Der Mensch, der den freien Willen schlecht braucht, verderbt auch sich selbst." Er kommt am Ende so weit, dass er nichts mehr kann als sündigen, und diese Macht der Sünde über den Menschen nennt Augustin, wie wir gesehen, die erste Strafe der Sünde. Es ist eine Nothwendigkeit: „die unselige Nothwendigkeit zum Bösen" jener „seligen" gerade zu entgegengesetzt. Pelagius sieht freilich, wie in jener seligen Nothwendigkeit, so auch in dieser unseligen nur Zwang; ob diese von aussen her oder von einer vorhergehenden freien Bestimmung des eigenen Wesens abzuleiten sei, macht ihm keinen Unterschied.

Wir kennen nun die wahre und die falsche Freiheit, die Freiheit der Kinder Gottes und die Freiheit (Knechtschaft) der „Masse des Verderbens." Wir fahren in der Entwickelung der Freiheit fort. Beide haben zu ihrer Voraussetzung die formale Freiheit, d. h. das Vermögen des Willens, sich aus sich selbst zu bestimmen, die am menschlichen Willen als solchem haftende Form der Spontaneität, im Gegensatz gegen den Zwang sowohl als gegen die Naturgewalt des thierischen Triebes. Sie geht nie unter, weder in der guten, noch — wenn es erlaubt ist, so zu sagen — in der schlechten positiven Freiheit. Durch sie ist alles freie Handeln bedingt. Darum sagt Augustin: „diese Possibilität kann beide Wurzeln (die Liebe und die Begierlichkeit) in sich aufnehmen, indem der Mensch nicht nur die Liebe, welcher wegen er ein guter, sondern auch die Begierlichkeit, welcher wegen er ein böser Baum ist, in sich haben kann." Im Guten bleibt sie erhalten und bestätigt als die ewige Form der realen Freiheit. Sie ermöglicht alles Verdienst, weil, wenn auch von Gottes Geist gewirkt, es doch von uns aufgenommen und gethan ist durch sie.

Im Bösen bleibt sie und ermöglicht alles Schuldbewusstsein und alle Strafe, weil das Böse, wenn auch eine Macht *über* uns, doch eben dadurch nur eine solche Macht über uns ist, weil sie von uns aufgenommen und anerkannt ist. Es thut jeder Mensch, auch wenn er in einer schlechten Richtung geht, die ihn *beherrscht*, diess Böse nicht gezwungen von aussen, sondern durch sich selbst. „Denn frei (liberal) dient, wer seines Herrn Willen gerne thut.“ — Man hat geglaubt, Augustin widerspreche sich, wenn er das Einemal von einem Verlust der Freiheit spricht, den die Menschheit durch den Fall erlitten, — und dann doch wieder von Freiheit auch in den Gefallenen. Man muss aber nur die verschiedenen Momente, die er im Willen setzt, unterscheiden. Es ist wahr, er hält sie nicht so scharf, so bewusst aus einander, als er sollte; aber er hat sie doch.

Es erhebt sich hier noch eine Frage, betreffend die *Wahlfreiheit*. Empirisch glaubt sich jeder Mensch im Besitze der Wahlfreiheit, d. h. der Alternative, das Gute oder das Böse zu thun. Es ist diess wahr, aber nur *in einem gewissen Sinne* oder bis auf *einen gewissen Grad*. Die Möglichkeit, in einer entgegengesetzten Richtung zu wählen und zu handeln, bleibt allerdings — objektiv, und auch die *Macht* (wofern nämlich die Richtung) nicht *Grundrichtung* ist, diese Möglichkeit zu verwirklichen. Wir sagen: wenn die Möglichkeit wirklich *Macht* ist, so bezieht sich diese nur auf *untergeordnete* oder partielle Möglichkeiten, d. h. solche, die *innerhalb*, nicht aber über und jenseits der Richtung, in der man geht, sich denken lassen. Aus einer *ganzen Lebens*richtung herauszutreten, dazu reicht, wie wir oben schon aussprachen, die Wahlfreiheit nicht hin, die selbst gebunden ist durch diese Richtung und an die Gesetze ihrer Entwickelung; vielmehr muss da eine gewal*tigere* neue Richtung über den Menschen kommen und die alten Bande brechen. Wir sagen: im *absoluten* Sinne gibt es für die durch die Sünde einmal gestörte Entwickelung nur Einen Wendepunkt, die Ent-

scheidung zwischen der Fortsetzung des alten Lebens oder dem Beginn eines neuen in der Wiedergeburt. Und dieser Wendepunkt haftet an Bedingungen, die über die menschliche Freiheit hinausliegen.

Man könnte hier fragen, ob Augustin hierdurch nicht mit jener Freiheit in Widerspruch sich gesetzt, die er gegen die Manichäer aufgestellt. Da sagt er doch: die Freiheit vermöge Alles; man solle nur wollen und man habe es. Der Unterschied ist aber: hier, im Pelagianismus, gibt Augustin die Freiheit in ihren verschiedenen Momenten und der Entwickelung derselben, die empirische, zu deren Betrachtung er sich fortentwickelt hat, dort, im Manichäismus, die ideale Freiheit, die Freiheit vor aller Entwickelung, am Anfange, da ihr noch eine schöpferische Kraft inne wohnte. Er selbst sagte es deutlich. Von dieser ist er ausgegangen; sie ist das Erste; sie muss es sein; sie war auch das Erste für ihn und in seiner Entwickelung. —

Und nun noch einige Worte über den Begriff von Natur und Gnade und ihr gegenseitiges Verhältniss. Die Gnade ist nicht erst hereingekommen nach Augustin in Folge des Falls, mit der Sünde. Sie war von Anfang und musste sein. Natur und Gnade motiviren sich wie Auge und Licht. Die Natur, die Anlagen des intellektuellen und sittlichen Geschöpfs sind unserm Vater nichts Selbstgenugsames, sondern nur Organ für das Göttliche, für die Gemeinschaft mit der absoluten Quelle des Wahren und Guten, aus der Alles urständet und urständen muss, was wahr und gut. Darum kann kein sittlich-vernünftiges Wesen ohne Gnade sein, und je höher es ist (z. B. die Engel), je lebendiger ist in ihnen die Gnade, die göttliche Lebensgemeinschaft. Mit andern Worten: Augustin denkt sich das Kreatürliche und Göttliche im Menschen nicht ausser einander, sondern in einander, wenn der Mensch ein wahrer Gottesmensch ist. Es ist, wie mit dem Verhältniss Gottes zur Welt. Augustin setzt die Erhaltung durch Gott „als eine fortgehende Schöpfung und das Leben und die Thätigkeit der Geschöpfe im Ganzen und Einzelnen

als auf der allmächtigen und allgegenwärtigen Thätigkeit Gottes ruhend und dadurch bedingt, in einer absoluten Abhängigkeit von derselben in jedem Moment bestehend.“

Indem der Mensch durch seinen freien Willen sich von dem Urquell alles Guten durch Ungehorsam lossagte, war der sich nun selbst überlassene freie Wille nur noch zum Bösen tüchtig.

Es bedurfte daher einer neu hinzukommenen Gnade, um zum Guten zurückgeführt zu werden. Es bedurfte des Erlösers, der das Verlorne wiederherstellte, einer neuen schöpferischen, göttlichen Lebenskraft.

Es bedurfte noch mehr. Das Verhältniss der Gnade und Natur war von Anfang kein unauflösliches. Es sollte erst unauflöslich werden durch die Freiheit des Einzelnen, also von Seiten des Menschen. Es ward es nicht. Die andere Gnade muss daher über die erste noch hinaus, auch diess geben; was der Mensch thun sollte in selbstfreier Entwickelung und nicht that, soll nun geschehen durch „überfliessende,“ durch „mächtigere“ Gnade, also von Seite Gottes. Zu der ersten Gnade kommt noch die „Gnade der Beharrlichkeit.“ „Dem Stärksten (dem Adam vor dem Fall) überliess Gott zu thun, was er wollte; den Schwachen behielt er es vor, dass sie durch das Geschenk seiner Gnade das Gute unüberwindlich wollten und das Böse unüberwindlich nicht wollten.“ Diese Gnade sieht Augustin in J. Christo, in seinem Tod, der von der Schuld befreit und die Erlösten „eines so grossen und einzigen Unterpfandes theilhaftig macht,“ und in seiner Person überhaupt und vorzüglich, als in welcher „Gott unsere Natur, d. h. die vernünftige Seele und das Fleisch des Menschen auf eine so einzig wunderbare Weise mit ihm, dem Worte, aufgenommen hat zur Einheit einer und derselben Person.“ Dass diese Natur vermittels ihres freien Willens sündigen könnte, war nicht zu befürchten, „weil jene Aufnahme eine solche war, dass die dergestalt von Gott aufgenommene Natur des Menschen keine Bewegung des bösen Willens in ihr zuliess.“ Die in Christo sind, werden nun durch ihn aufgenommen in

seine Aehnlichkeit „zu unwandelbar Gutem.“ Das ist die neue Gnade. Diese hatte der erste Mensch nicht.

Diese Gnade hebt aber die Entwickelung der Freiheit und ihr (oben geschildertes) Ziel nicht auf, sondern ermöglicht und vollendet sie.

Der Schluss ist die unauflösliche Einigung des Göttlichen und Kreatürlichen im Menschen, wie sie an sich erschien in Christo. Der Weg dazu führt nun durch die Gnade, die ganze Gnade, und erst in und mit der Gnade durch die Freiheit. Das ist jetzt der Entwickelungsgrund. „Jetzt, da durch die Sünde das gute Verdienst verloren ist, ist bei denen, welche befreit werden, ein Geschenk der Gnade geworden, was der Lohn des Verdienstes geworden sein würde.“ Wäre der Mensch seinem Gotte treu geblieben, so hätte es geheissen: durch die Freiheit, die ganze Freiheit, und erst in und mit der Freiheit durch die Gnade. Dieses ist nun die Entwickelung der Engel; jenes der begnadigten Menschen. Das Ziel ist dasselbe; dort ist es als der Lohn des Verdienstes h. Engel, hier als Geschenk der Gnade. Beides dient zur Totalität des Weltorganismus.

Prädestination.

Vorwärts, bis zu ihrem letzten Stadium, ihrer vollendeten Zukunft, sind wir der Entwickelung des Menschen gefolgt.

Wenden wir uns nun rückwärts; gehen wir ihr nach bis zu ihren ersten tiefsten Gründen, wie sie Augustin aufstellt.

Fassen wir noch einmal das Bisherige in's Auge: es bildet die Unterlage für den Begriff der Prädestination.

Die Menschheit, wie sie ist, ist eine verderbte Masse; weder im Ganzen noch im Einzelnen hat sie die Fähigkeit, sich aus sich selbst zu erheben. Die Gnade ist es, die den Menschen erheben, seinen Willen ergreifen, ihn bilden, ihm zuvorkommen muss.

Dieser Begriff der Gnade und der Sünde ist die nothwendige Voraussetzung für die Gnadenwahl und die Gnadenwahl ist ihre natürliche Ergänzung und Konsequenz. Nachdem Augustin einerseits den Zustand des Menschen so verderbt fasst, also, dass der Mensch aus eigener Kraft nichts Gutes thun kann, anderseits die Gnade so lebendig und so voll, also, dass sie alles Gute bewirkt im Menschen auf eine unverdiente Weise, so muss er noch tiefer zurück, zu den letzten Gründen, auf den höchsten Standpunkt, zur Prädestination. Sie ist das Dach zu dem Gebäude, das er bisher aufgeführt.

Was ist denn nun die Prädestination? Sie ist der freie Rathschluss Gottes von Ewigkeit her über den Einzelnen zu seinem Heil, ein Rathschluss, der sich in der Zeit, in dem Leben, der Geschichte, den Heilsakten an dem Einzelnen entfaltet und verwirklicht. — In ihr ruht die Gnade Gottes (die wir bisher betrachtet), als in ihrem ursprünglichen Grunde, und diese, die Gnade, ist es, durch die sich jene, die Prädestination, offenbart. „Die Vorherbestimmung ist eine Vorbereitung für die Gnade Gottes, die Gnade hingegen eine wirkliche Mittheilung der Gabe Gottes, eine Verwirklichung dessen, was in der Vorherbestimmung enthalten ist.“ Die Vorherbestimmung aber ruht in der Gnadenwahl, die sich durch die Vorherbestimmung äussert. „Gott hat vor Grundlegung der Welt in Christo die Glieder Christi auserwählet, und wie anders konnte er diejenigen, welche noch nicht waren, erwählen, als durch Vorherbestimmung?“ —

Wer ist nun prädestinirt? Sind es Alle? Oder welches ist der Umfang der Prädestination? — „Nicht Alle,“ antwortet Augustin; „nur Einige sind vorherbestimmt zur Seligkeit.“ Er kennt in der Prädestination nur einen Partikularismus an, keinen Universalismus. Er theilt die Welt in zwei Heerlager: hier die Erwählten, dort die Masse des Verderbens.

Die Zahl der Prädestinirten kann aber keine zufällige sein; wäre sie diess, so würde ja ein Zufall in Gott gesetzt, als welcher prädestinirt hat. Eben darum

ist sie und muss sie eine bestimmte sein und als solche gewiss und unveränderlich von Gott festgesetzt. „Die für das Reich Gottes bestimmt sind, deren Zahl ist so gewiss, dass zu derselben weder Einer hinzu, noch Einer hinwegkommen kann.... Die Zahl der Heiligen, die prädestinirt sind, wird ganz in's Reich Gottes gebracht und daselbst ohne Ende in dem seligsten Zustande ganz erhalten werden.“ Durch die Zahl dieser Auserwählten sucht, wie Augustin einmal sagt, Gott zugleich die Lücke auszufüllen, die durch den Fall der Engel im Himmel entstanden.

Wie gross ist aber die Zahl? Es sind „Wenige im Verhältniss zu denen, die verloren gehen, an sich aber Viele, die befreiet werden.“

Wenn es nun aber in der h. Schrift heisst: Gott will, dass Alle selig werden? (und ähnlich in anderen Stellen.) Und wenn doch, was Gott will, eben nach Augustin, geschieht, insofern der Wille Gottes immer ein wirksamer Wille ist? — Eine ernste Einrede! Augustin sucht auch diese Instanz zu entkräften. Das Wörtchen „Alle“ deutet er partikularistisch: „Alle, die nämlich prädestinirt sind: sofern in ihnen das ganze menschliche Geschlecht enthalten ist.“ Oder so: „Alle, welche selig werden, werden nur durch den Willen Gottes selig.“ Oder: „wenn es heisse: Alle werden von Gott gelehrt, so sei das so, wie wir nach schlechtem Sprachgebrauch von irgend einem Sprachlehrer, welcher der einzige des Ortes ist, sagen, er lehrt die Sprache Alle, nicht in dem Sinne zwar, als wenn Alle lerneten, sondern weil Jeder, welcher wie immer an diesem Ort lernt, nur von ihm lernt: gerade so sprechen wir auch ganz richtig: Gott lehre Alle zu Christus hinkommen, nicht weil Alle kommen, sondern weil Jeder, welcher kommt, nur in Folge einer solchen Lehre kommt.“

Lässt sich diess nun aber mit der Idee Gottes vereinigen? Mit seiner Gerechtigkeit und seiner Barmherzigkeit?

Mit seiner Gerechtigkeit? Ja, denn die ganze Masse der Menschheit ist in Adam eine Masse des Ver-

derbens, und der Verdammniss unterworfen; insofern hat Gott weder eine Pflicht, sie zu erretten, noch hat sie ein Recht, Rettung zu fordern. Es geschieht denen, deren Gott sich nicht erbarmt, nur ihr Recht, und „würde auch Niemand befreit, so würde doch Niemand das gerechte Gericht Gottes mit Recht tadeln können.“

Mit seiner Barmherzigkeit? Ja, denn Gott lässt ja nicht über Alle den verdienten Lohn kommen. „Jene ganze Masse würde den Lohn der gerechten Verdammung erhalten, wenn nicht aus derselben nicht allein ein gerechter, sondern auch ein barmherziger Töpfer einige Gefässe zur Ehre nach der Gnade, nicht nach der Schuldigkeit machte; indem er auch den Kleinen zu Hülfe kommt, von denen keine Verdienste nachgewiesen werden können, und den Erwachsenen zuvorkommt, damit sie einige Verdienste haben können.... Diese Gnade ist aber eine unverdiente.“

Wie kann also, schliesst Augustin, ein gerechter Tadel auf Gott fallen, da „denen, denen die Gnade nicht gegeben wird, durch ein gerechtes Gericht sie nicht gegeben wird, und denen sie verliehen wird, durch eine unverdiente Gnade sie verliehen wird!“

Vielmehr eben wie es nun ist, das zeigt die Herrlichkeit Gottes am deutlichsten. Ohne seine Barmherzigkeit würden wir seine Gerechtigkeit und ohne seine Gerechtigkeit seine Barmherzigkeit nicht verstehen. Je eine erhöhet und beleuchtet die andere. Je eine dient der andern zur Folie. Würden Alle verdammt, so würden wir die Tiefen seiner Barmherzigkeit nicht, hingegen, würden Alle begnadigt, die Tiefen seiner Gerechtigkeit nicht erfahren. „Es sei ungerecht, sagt ihr, dass in einer und derselben schlechten Sache der Eine befreit, der Andere bestraft werde. Es ist also gerecht, dass beide bestraft werden? Wer mag diess läugnen? Lasst uns daher danken dem Seligmacher, dass wir an uns nicht vergolten sehen, was wir bei der Verdammung unseres Gleichen als auch uns zukommend erkennen. Denn wenn jeder Mensch befreiet würde, so würde es verborgen bleiben, was wir der Sünde nach der Gerech-

tigkeit schuldig sind, hingegen, wenn Niemand — was die Gnade darreichte.... Es ist ausgemacht, dass es eine grosse Gnade ist, dass sehr Viele befreit werden, und sie an denjenigen, welche nicht befreit werden, erkennen, was auch sie verdient hätten, damit derjenige, welcher sich rühmt, sich nicht wegen seiner Verdienste, die ihm, wie er sieht, mit den Verdammten gleich sind, sondern in dem Herrn rühme.... Die Nichtbegnadigung der Einen dient somit selbst der Begnadigung der Andern. Gott weiss auch vom Bösen Gebrauch zu machen, nicht als wenn die Gefässe des Zorns ihm selbst erspriesslich wären, sondern weil sie vermöge des guten Gebrauchs, den er von ihnen macht, den Gefässsn der Erbarmung nützlich werden."

Fragen wir nun aber nach dem Maassstab, nach welchem die Prädestination erfolgt, so kann, erwiedert unser Vater konsequent, das Verhalten des Menschen nicht der Bestimmungsgrund sein. Denn eben, dass die Menschen sich gut verhalten, ist Folge und Wirkung der Gnade Gottes, die in der Prädestination beruht. Nicht im Menschen, sondern in Gott selbst liegt der Grund und Maassstab, nach dem er prädestinirt und wählt. Die Wirksamkeit Gottes im menschlichen Geiste kann nicht abhängig sein von dem Willen des Menschen. Es ist somit „das Wohlgefallen seines Willens." — Ist dieses Wohlgefallen aber ein grundloses? Nein, sagt Augustin, in Gott ist nichts grundlos; diess Wohlgefallen ist zugleich tiefste Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, aber für uns Menschen unerforschlich, geheim, verborgen. Der Grund der Erwählung ist — Gnade; der Grund der Nichterwählung — Gerechtigkeit; fragen wir nun aber im Besonderen, warum diese prädestinirt sind, jene nicht, warum diesen die Gnade zu Theil wird, jene zum Gerichte kommen, so bekennt A. seine Unwissenheit. „Ferne von Anmassung anerkenne ich die Schranken meines Erkenntnissvermögens und beherzige des Apostels Worte: Wer bist du, o Mensch, der du mit Gott rechten willst?.... Wie wagst du, gleichsam als erkenntest du sie, auch nur ein

Wort zu sprechen über eine Sache, welche nach dem Willen dessen, der in allen Beziehungen nur, was recht ist, wollen kann, ein Geheimniss bleiben soll?.... Unerforschlich sind sowohl die Erbarmungen, mit welchen Gott aus Gnade befreit, als die Wahrheit, mit welcher er der Gerechtigkeit gemäss richtet.... Es liegt in seinen unausdenklichen Rathschlüssen und in dem unausforschlichen Geheimniss seiner Wege." Das ist die einzige Antwort auf solche Eragen. „Es sind zwei Kinder geboren. Beide gehören, wenn du nach dem, was sie verdienen, fragst, zur Masse der Verdammniss. Aber warum trägt die Mutter das eine zur (Tauf-) Gnade und erstickt schlafend das andere? Kannst du mir sagen, was das eine verdient hat, welches zur Gnade getragen wird, und was das andere verschuldet hat, welches die Mutter im Schlafe erstickt? Beide haben nichts Gutes verdient. Aber der Töpfer hat die Macht, aus derselben Masse ein Gefäss zur Ehre, das andere zur Unehre zu machen." Augustin führt diess durch. Warum die Kinder ungläubiger Eltern, „wenn sie durch Gottes Gnade auf was immer für eine Weise in die Hände frommer Menschen gerathen," zur Taufgnade kommen, Kinder gläubiger Eltern zuweilen aber nicht, „aus irgend einem Hinderniss?" Warum der Eine, der die Taufgnade erhalten, nach der Taufe fortlebe und aus der Taufgnade falle, „obwohl Gott zum Voraus wusste, dass er ein gottloses Leben führen werde," ein Anderer aber „sogleich nach der Taufe dahinsterbe, und zwar, auf dass die Bosheit seinem Geiste keine andere Richtung gebe"; warum Gott hinwiederum Andere leben lasse, damit sie leben und sich bekehren, Andere aber in ihren Sünden hinwegnehme; warum den Einen die Gabe der Beharrlichkeit verliehen werde, den Anderen nicht? „Wer sieht davon den Grund ein? Und wer dürfte doch mit ihm rechten? Oder wer seine Gnade oder seine Gerechtigkeit desshalb anklagen?... Der Eine wird angenommen und der Andere verlassen, weil gross ist die Gnade Gottes und wahrhaft die Gerechtigkeit Gottes." Das ist das Axiom, das geglaubt werden

muss, wenn es auch nicht erkannt wird. „Was sollten wir uns aber verwundern über unser Unvermögen, seine unerforschlichen Wege ausfindig zu machen, da wir von unzähligen andern Dingen nicht wissen, warum sie der Herr Einigen gibt und Andern nicht, obwohl bei ihm kein Ansehen der Person gilt und Er seine Gaben austheilt ohne Rücksicht auf Verdienste, wie z. B. das Vermögen der Behendigkeit, Kräfte, gute Gesundheit und Schönheit des Körpers, seltene Gaben des Geistes und Naturanlagen zu mannigfaltigen Künsten, oder auch äusserliche zufällige Güter, wie Reichthümer, Adel, Ehren und die übrigen Dinge, welche offenbar Jeder einzig von der Macht Gottes erhält.“ Es ist aber desswegen kein Ansehen der Person. „Ein Ansehen der Person heisst das mit Recht, wo derjenige, der urtheilt, mit Uebergehung des Verdienstes der Sache, über die er urtheilt, dem Einen gegen den Andern zustimmt, weil er in der Person Etwas findet, was der Ehre oder des Erbarmens würdig ist. Wenn aber Jemand zwei Schuldner hat und dem Einen die Schuld erlassen, von dem andern sie aber eintreiben will, so gibt er, wem er will, und betrügt Niemanden. Man kann es auch kein Ansehen der Person nennen, weil kein Unrecht Statt findet.“

Und welches ist die Kraft der Prädestination? Sie trägt das Kind der Erwählung zum Ziele. Oder vom Standpunkte der Gnade: dem Prädestinirten kommt die Gnade der Beharrlichkeit zu. Nur aber, wer bis an's Ende beharrt, nicht etwa einmal nur erwacht und dann wieder zurücksinkt, wer ganz ergriffen ist vom Geiste von oben, an dem offenbart sich, dass er ein Kind der Wahl ist. So begleitet die Prädestination den Prädestinirten von Ewigkeit zu Ewigkeit, und das ist eben das Selige, was Augustin an ihr fand: so umfasst sie Anfang und Ende und auch — die Mitte. Denn Alles, was dazwischen liegt zwischen diesem Anfang und dieser Vollendung, der ganze zeitliche Verlauf, alle Führungen, Begegnisse, Erfahrungen sind in diesen ewigen Heilsrath aufgenommen als Momente zur Ausführung desselben; es muss Alles zum Besten dienen, wie konträr

es auch scheinen mag; es kann keine Macht diesen göttlichen Rathschluss stören; es müssen sich alle Wogen an diesem Felsen brechen. Oder vom Standpunkte des Menschen aus diess ausgedrückt: das Leben in den Erwählten, eine Wirkung der Prädestination, ist so lebenskräftig, dass es Alles, ob süss, ob bitter, überwindet und verarbeitet in sein göttlich gegründetes Wesen. Aussprüche hierüber hat Augustin fast überall, wo er auf diese Lehre zu reden kömmt. „Denjenigen, welche durch die Freigebigkeit der göttlichen Gnade aus der erblichen Verdammung auserwählt sind, wird ohne Zweifel das Hören des Evangeliums verschafft, und sie glauben, wenn sie hören, und sie beharren im Glauben, der durch die Liebe thätig ist, bis an's Ende, und wenn sie einmal abweichen, werden sie bestraft und gebessert und Einige von ihnen, wenn sie auch von Menschen nicht gestraft werden, kehren auf den Weg zurück, den sie verlassen haben.... Es gibt Kinder Gottes, die noch nicht zu uns gehören, aber schon zu Gott, die, ehe sie gläubig wurden durch die Predigt des Evangelii, in dem Denkbuche des Vaters mit unerschütterlicher Beständigkeit geschrieben sind.... Diesen, welche Gott lieben, wirket Er Alles zum Besten und zwar so sehr Alles, dass auch, wenn Einige von ihnen abweichen und von der rechten Bahn sich entfernen, Er selbst dieses ihnen zum Besten gereichen lässt, weil sie demüthiger und unterrichteter zurückkehren und daraus lernen, wie sie selbst auf dem Wege der Tugend nur mit Zittern sich erheben, keineswegs sich aber anmassen dürfen, weder vermittels eigener Kraft im Guten zu verharren, noch im Uebermuth zu sagen, ewig wird uns nichts bewegen.... Allerdings mögen auch bei ihnen sich Fehler einschleichen: das sind aber verzeihliche Sünden, die vom ewigen Leben nicht ausschliessen, nicht aber Todsünden, da man den durch Liebe thätigen Glauben verlässt bis zum Tode.... Und Keiner von ihnen, der aus einem Guten in einen Bösen sich verändert hat, endet in diesem Zustand das Leben, weil er so erwählt und desshalb Christo übergeben ist, dass er nicht verloren werde, sondern das ewige Leben habe....

Wenn von den Prädestinirten und Vorhergekannten Jemand verloren ginge, so würde sich Gott getäuscht haben; es geht aber Niemand von ihnen verloren, weil Gott sich nicht irren kann. Wenn von diesen Jemand verloren ginge, so würde Gott durch das menschliche Verderben überwunden; aber Niemand von ihnen geht verloren, weil Gott durch nichts überwunden wird.... Wer aber zu Grunde geht, ist nie aus der Zahl der Vorherbestimmten gewesen."

In und mit der Prädestination sind ferner alle weitern Heilsakte gesetzt: Berufung, Gerechtmachung, Verherrlichung. Alles diess ist schon geschehen in Gott, in seiner Ewigkeit. „Darum sagt Paulus: die er berufen hat, die h a t er auch gerecht gemacht, gleichsam als hätte Gott schon gethan, was nach seiner ewigen Anordnung in der Folgezeit erst geschehen wird."

Von diesem Standpunkt aus wird erst begreiflich, wie die augustinische Gnade zur u n w i d e r s t e h l i c h e n wird. Es würde ja, wenn sie's nichs wäre, Gottes Wille vom Menschenwillen überwunden. „Die Macht, zu wollen und nicht zu wollen, kommt aber dem Wollenden oder Nichtwollenden nur dergestalt zu, dass der Wille Gottes von ihm nie gehindert und die Macht Gottes nie überwältigt werden kann: denn selbst in Bezug auf solche, welche thun, was ihnen gefällt, thut Gott, was Ihm gefällt.... Es liegt ausser allem Zweifel, dass dem Willen Gottes, der im Himmel und auf Erden Alles nach seinem Wohlgefallen schaffen kann und der auch schon geschaffen hat, was in der Zukunft sein wird, der Wille des Menschen keinen Widerstand setzen kann, zu thun, was er thun will, zumal selbst in Bezug auf den Willen desselben der göttliche Wille thut, was er will und wenn und wo er will."

Die Prädestination, wie man sieht, ist Alles, thut Alles. Wer nicht prädestinirt ist, kömmt nicht an's Ziel, denn er beharrt nicht. „Die nicht beharren und s o von dem christlichen Glauben und Wandel abfallen werden, dass das Ende des Lebens sie als solche findet, sind ohne Zweifel auch nicht zu der Zeit, in welcher sie gut und fromm leben, unter die Zahl der Erwählten zu rechnen."

Augustin nahm daher eine doppelte Berufung an: eine allgemeine, die an Alle ergeht, welchen das Evangelium verkündiget wird, und eine besondere, welche nur den Auserwählten zu Theil wird, „durch welche der Mensch gläubig wird.“ „Gott ruft Viele seiner vorherbestimmten Kinder, um sie zu Gliedern seines einzigen, vorherbestimmten Sohnes zu machen, zwar nicht auf jene Weise, wie diejenigen berufen werden, welche nicht zur Hochzeit kommen wollten: denn auf diese Weise wurden die Juden berufen, welchen der gekreuzigte Christus ein Aergerniss, und die Heiden, denen das Kreuz Christi eine Thorheit ist; sondern er berief die Vorherbestimmten auf eine Weise, die der Apostel mit den Worten hervorhebt: er predige Christum denen, die berufen seien, als die Kraft Gottes und als die Weisheit Gottes.... Darum sind Alle, welche auserwählt sind, ohne Widerrede auch berufen; aber nicht Alle, die berufen sind, auch auserwählt.“

Das ist die Prädestination. Sie ist ein bewirkendes, kräftiges Vorherwissen. In der Sphäre des Guten ist das Vorherwissen von Seite Gottes zugleich ein Vorherbestimmen. Das Vorherwissen ist da nichts anderes, als „ein untrügliches Vorherwissen dessen, was Er selbst an und in uns durch die Menschen (mittelbar oder unmittelbar) thun wird, ein Vorbereiten seiner Gnade, die ganz sicher eintreten wird: Prädestination! „Es steht daher, sagt er, wohl auch in der h. Schrift Vorherwissen für Vorherbestimmen, z. B. Röm. 11, 2.“ Es kann ja nichts gut sein, als nur durch Gott und in Gott. Was also Er voraussieht, dass es gut sein werde, das ist es durch ihn, das hat Er gut gemacht. „Wir werden begnadigt in Folge der Güte seines, nicht in Folge der Güte unseres Willens, als welcher nie gut sein könnte, wofern Gott nicht nach der Güte seines Willens zum Gutwerden ihm Hülfe leistete. Er, der Herr, ist nach seinem Vorhaben der wirksame Grund, dass wir heilig und unbefleckt zum Lobe seiner Herrlichkeit gereichen: dazu hat er uns berufen und vorausbestimmt vor Grundlegung der Welt.“

Anfangs hielt es Augustin nicht so. Je tiefer er aber drang, desto mehr musste ihm das Vorherwissen zu einem Vorherbestimmen werden. Verstehen wir aber wohl: nur in der Sphäre des wahrhaft Guten (s. S. 426).

Hier erhebt sich nun die Frage: ob auch eine Vorherbestimmung zum Bösen sei? Augustin sagt: Nein! Wiederum ganz konsequent! Denn so gewiss das Böse Gottes Natur widerstreitet, ist es auch von Gott nicht hervorgebracht. Er unterscheidet: „die Vorherbestimmung kann nicht ohne Vorherwissen, wohl aber das Vorherwissen ohne Vorherbestimmung sein; denn in Folge der Vorherbestimmung wusste Gott, was er thun werde. Gott aber kann auch vorauswissen, was er nicht selbst thut, z. B. die Sünden."

Eben darum kennt Augustin auch keine Vorherbestimmung zum Bösen: er dehnt den ewigen Rathschluss nicht auf die Verdammung aus. Verdammniss hat nicht in Gott ihren letzten Grund, so wenig als das Böse, sondern in der Kreatur, in Adam, in dem einzelnen Sünder. Den Sünder freilich unterwirft Gott seinen ewigen Ordnungen: d. h. einerseits verdammt er ihn und das ist des Sünders Bestimmung in Beziehung auf seine eigene Person; in Beziehung auf die Guten aber muss der Sünder dienen „zu deren Verherrlichung und Unterstützung." Augustin verweist auf Judas, welcher Christum verrieth, auf die Juden, die Christum kreuzigten. „Wie gross sind aber die Güter, welche Gott hierauf dem gläubigen Volke zukommen liess!" In Bezug auf Gott aber ist auch der Sünder und seine That aufgenommen in die allgemeine Weltleitung Gottes, deren Ziel die göttliche Verherrlichung ist (wie oben entwickelt). — Während somit die Seligkeit direkte auf Gott zurückgeführt wird von Augustin in der Lehre von der Prädestination, hat die Verdammniss ihren Grund in Gott nur indirekte, direkte in der Kreatur. Wenn nun doch Augustin zuweilen sagte, dass Gott verstocke, so verstand er diess entweder so: dass Gott „nicht verstockt, indem er die Bosheit verleiht, sondern indem er die Barmherzigkeit nicht verleiht." Oder in dem Sinne, dass Gott Sünde mit Sünde

straft (s. oben). „Wie schaudererregend sind diese göttlichen Rathschlüsse, gemäss welchen Gott in den Herzen selbst böser Menschen bewirket, was er nur immer will, obwohl er ihnen nur ihre eigenen Verdienste vergilt.... Gott wirkt auf die Herzen der Menschen gemäss seinem Wohlgefallen, entweder zum Guten gemäss seiner Erbarmung, oder zum Bösen gemäss ihrer Verdienste, nach seinem mitunter offenbaren, mitunter aber vorborgenen, allezeit jedoch gerechten Rathschluss. Indem ihr solches leset in den h. Schriften, wie Gott die Menschen zum Bösen verleite, indem er entweder ihre Herzen abstumpft oder verhärtet, so glaubet sicher, dass ihre frühern und zwar grossen Verschuldungen dieses als gerechte Strafe nach sich gezogen haben, damit ihr nicht in den Fehler fallet, den Salomon mit den Worten beschreibt: Der thörichte Mensch verletzet die Wege des Herrn, gibt aber in seinem Herzen Gott die Schuld." Augustin sagt, es gebe eine dreifache Art, wie Gott vergelte: „erstlich Böses für Böses, zumal er gerecht ist, und das geschieht, wenn er das Unrecht bestraft; zweitens Gutes für Böses, zumal er gnädig ist, und das geschieht, wenn er dem Ungerechten seine Gnade verleiht; und endlich Gutes für Gutes, weil er gütig und gerecht zugleich ist, und das geschieht, wenn er Gnade für Gnade spendet. Aber nie wird er Böses für Gutes vergelten, weil er niemals ungerecht ist." Das Böse, das Er bewirkt, setzt also immerhin ein Böses im Menschen durch den Menschen voraus.

Welches ist nun aber das Verhältniss der Prädestination zur Freiheit? Eine wichtige Frage, wenn, wer zur Zahl der Prädestinirten gehört, selig werden muss, nicht verloren gehen kann. Augustin erklärt sich so: die Prädestination schliesst die Freiheit nicht aus, sondern ein; der Prädestinirte wird nicht gegen oder ohne seinen Willen selig, sondern mit und durch diesen. Die Vorherbestimmung liegt nicht ausserhalb des menschlichen Willens, sondern in ihm, und wer prädestinirt ist, hat eben den Willen, selig zu werden; dass er ihn hat, das gehört mit zur Prädestination. „Gott wirkt

durch seinen Geist auf das Herz dergestalt, dass der Mensch, dessen Herz ergriffen wird vom Geiste Gottes, nimmer anders als so wollen, so reden, so handeln konnte." Augustin weist eine pur äusserliche Vorstellung einer Vorherbestimmung ab. „Hat Gott, ruft er aus, die prädestinirt sind, in körperliche Bande gleichsam gelegt? Nein, innerlich nur wirkte er, die Herzen bewog und lenkte er — vermittels ihres eigenen Willens, auf den er eingewirkt."

Die Prädestination ist somit kein äusserlicher, gar physischer Zwang über die Prädestinirten, keine Bestimmung abgesehen von ihrer Freiheit, sondern ein Zwang in ihnen, d. h. ein unwiderstehlicher Zug, Trieb zu Gott, zum Heil. Eben ihre starke, unbezwingliche Liebe zum Guten ist die Frucht der Prädestination.

Es ist mit der Freiheit auf diesem Standpunkte, wie oben in ihrem Verhältniss zur Gnade. Sie ist die Form der Spontaneität, die formale Freiheit, ohne die sich die Prädestination im Menschen gar nicht verwirklichen liesse. Daher ist in den Prädestinirten der Wille zur Seligkeit, in den Nichtprädestinirten nicht. Und es konnte Augustin mit Wahrheit sagen: „Sehet Gottes Erbarmung und Gottes Gericht bei einander: die Erbarmung in den Auserwählten, welche vor den Augen Gottes gerecht wurden, das Gericht aber bei allen Uebrigen, welche verblendet worden sind; und dennoch haben jene geglaubt, weil sie glauben wollten, und diese nicht geglaubt, weil sie nicht glauben wollten. Gottes Erbarmen und Gottes Gericht haben sich selbst im Willen aller dieser geoffenbart." Diese Freiheit, verstehen wir aber wohl, ist nur die formale; und wie sie nicht im Stande ist, der Gnade zu widerstehen, so ist sie auch nicht im Stande, von sich aus einen göttlichen Inhalt sich zu geben oder nur in sich aufzunehmen.

Wie ist ferner mit der Prädestination vereinbar die Anwendung der religiösen und sittlichen Gnaden- und Hülfsmittel? Wird, wer prädestinirt ist, nicht als solcher, von selbst selig? Und sind, wenn man nicht prädestinirt ist, nicht alle Gnaden- und Hülfs-

mittel vergebens? Fällt somit ihre Nothwendigkeit nicht weg? Oder haben sie noch irgend eine Bedeutung, einen Sinn? So argumentirten schon einige Mönche in dem Kloster zu Adrumet, später auch die Massilienser. „Warum predigt und befiehlt man uns, wenn nicht wir das Gute thun, sondern Gott das Wollen und Vollbringen in uns bewirkt? Daher mögen unsere Vorgesetzten uns nur vorschreiben, was wir thun sollen, und für uns beten, dass wir es thun, uns aber nicht strafen und tadeln, wenn wir es nicht gethan haben. Wie kann uns, nicht empfangen zu haben, zur Schuld angerechnet werden? Mit Recht könnten wir beschuldiget werden, wofern wir aus eigener Schuld die Gnadenkraft nicht hätten, d. h. wofern wir sie entweder uns selbst geben und zueignen könnten, ohne sie uns zu geben und zuzueignen u. s. w.“ Augustin schrieb dagegen sein Büchlein: „Ueber Zurechtweisung und Gnade.“ Schon das, dass er die Taufe so hoch hält, ohne welche (nach ihm) Niemand zur Seligkeit gelangen kann, beweist, welchen Werth er auf die Gnadenmittel legt. Seine Antwort ist nun im Wesentlichen diese: die Prädestination schliesst die Gnaden- und Hülfsmittel (Predigt, Ermahnung, Gebet) nicht aus, sondern ein (vergl. S. 282). Sie hat sich in diese Mittel hineingelegt und legt sich in ihnen aus, so dass sie Momente ihrer konkreten Verwirklichung sind. Sie haben somit ihre bestimmte Bedeutung, ihren guten Ort in der Prädestination. „Erkenne, o Mensch, in der Lehre, was du haben sollst; in der Zurechtweisung, was aus eigener Schuld du nicht hast, und im Gebete, woher du empfangen könnest, was du zu haben wünschest.“ Aber, diess ist das Weitere, wie die Prädestination diese Mittel setzt und verlangt, so setzen diese Mittel hinwiederum, um von Wirkung zu sein, die Prädestination voraus. „Erspriesslich werden sie erst dann, wenn der höchste Arzt auf die, welche zurechtgewiesen werden, in Gnaden niederschauet. Wofern der Zurechtgewiesene von der Zahl der Vorherbestimmten ist, wird die Zurechtweisung für ihn eine heilsame Arznei.“ Der Schluss ist somit: „Weder wird die Zurechtweisung von der Gnade

gehindert, noch die Gnade durch die Zurechtweisung aufgehoben. Möge man daher nie die Gnade als Grund gegen die Zurechtweisung noch die Zurechtweisung als Grund gegen die Gnade anführen." So viel über die Bedeutung der Mittel in Beziehung auf die Prädestinirten. Zwar, setzt A. hinzu, könne Gott auch Jemanden durch seine Gnade bessern, ohne dass er seiner Sünden halber z. B. von Menschen bestraft würde. Bei wem aber und warum diess bei dem Einen, aber nicht bei dem Andern statt finde, wisse nur Gott; und nicht der Thon, sondern nur der Schöpfer dürfe darüber bestimmen. Eben so könne Gott uns Güter geben, ohne dass wir ihn darum bitten; aber er wollte (das sei s e i n e O r d n u n g), dass unsere Bitten selbst uns lehrten, von wem wir das Gute haben. Und obwohl es einige Gnaden gebe, die Gott gebe auch den Nichtbittenden: als der Anfang des Glaubens, so gebe er andere nur den Bittenden, als: die Beharrung bis an's Ende. „Wer bittet somit nicht, dass er sie erlange, als wer sie glaubt aus sich selbst zu haben?"

Wozu sind nun aber die Zuchtmittel in Bezug auf den N i c h t p r ä d e s t i n i r t e n? Sie sind für ihn „eine von den quälenden Strafen," dafür, dass er sie nicht annimmt; sie sind ferner zum Zeugniss w i d e r ihn, damit er seine Unwissenheit nicht als Entschuldigung anführen kann. — Die sittlichen Hülfsmittel g e h ö r e n also zur O r d n u n g G o t t e s, daher sie anzuwenden wie anzunehmen Pflicht ist.

Es sind noch einige Einwendungen p r a k t i s c h e r Art von grosser Bedeutung, die Augustin zu widerlegen sucht. Einmal: befördert die Prädestination einestheils nicht sittlichen Hochmuth, anderntheils sittliche Verzweiflung? Nein, sagt Augustin. Vielmehr sei keine Lehre geeigneter, wie den Stolzen zu demüthigen, „dass er keine hohe Meinung von sich habe," sofern sie alle Ehre ihm nehme, so den Verzagten zu erheben, sofern sie ihn ganz in Gott gründe. Auch wisse hienieden Niemand, wer prädestinirt sei, und „es m ü s s e verborgen bleiben." „Und diess ist eben die Nützlichkeit dieses Geheimnisses, dass Niemand sich erhebe, sondern Jeder auch beim besten Lebenswandel sich

fürchten muss, weil es verborgen ist, wer an's Ziel kommt. Wenn daher geschieht, dass Einige von den Söhnen des Verderbens, da sie nicht die Gabe, bis an's Ende zu verharren, empfangen haben, in dem Glauben, der durch die Liebe wirkt, zu leben anfangen und eine Zeit lang treu und gerecht leben, und nachher fallen, und nicht eher, als bis diess ihnen begegnet, aus diesem Leben weggenommen werden, so ist diess, das dürfen wir annehmen, um uns eine heilsame Furcht einzujagen, dass wir nicht, nachdem wir wiedergeboren sind und fromm zu leben angefangen haben, als Söhne uns weise dünken. Denn würde diess bei gar Keinem aus ihnen geschehen, so könnte die allerheilsamste Furcht, welche den verderblichen Uebermuth unterdrückt, nie so lange dem Stolz der Menschen Einhalt thun, bis sie zur Gnade Christi, durch welche die dauerhafte Frömmigkeit des Lebens bedingt wird, gelangt wären. Später würde an ihre Stelle eine gänzliche Sicherheit treten, der Gnade nie mehr verlustig zu gehen. Eine solche zu vermessene Sicherheit kann aber an einem Ort der Verführungen, wie diese Welt ist, nie gut sein, zumal bei der so grossen Schwachheit der menschlichen Natur eine Sicherheit dieser Art gar leicht Stolz erzeugen könnte, Dereinst allerdings wird solche Sicherheit eintreten, gleichwie in den h. Engeln, jedoch erst, wenn jeglicher Stolz unmöglich geworden sein wird." — Wie nun die Einen, die gut angefangen, schlecht enden, um vor Sicherheit die Uebrigen zu schirmen, so werden hingegen Andere, die schlecht angefangen, gut enden, damit Keiner verzweifle, ob er erwählt sei.

Der letzte und tiefste Einwurf endlich war, es würde durch die Prädestination alle sittliche Schuld abgeschnitten. „Es könnten die Menschen sagen, die schlecht lebten, was haben wir gethan, die wir schlecht gelebt, da wir die Gnade, durch welche wir gut haben leben können, nicht empfangen haben?" A. zieht sich zurück in seine Burg. „Es mag dem Christen, welcher noch im Glauben lebt und noch nicht im Schauen, genügen, zu wissen oder zu glauben, dass, wie Gott Niemand befreit ohne die frei-

willigste Barmherzigkeit, so er auch Niemanden verdammt als durch die unparteiischte Gerechtigkeit.“ Das ist sein Untersatz. Wem somit die Gnade nicht gegeben ist, dem ist sie mit Recht nicht gegeben. Oder vom Standpunkt des Menschen: der Mensch, der schlecht lebt, ist selbst Schuld an seinen Sünden schon in Adam, und eben indem er die Entschuldigung, dass er keine Gnade habe, als Deckmantel seiner Sünden nimmt, zeugt er gegen sich und dafür, dass er will schlecht sein. „Nicht mit Recht können diejenigen, welche schlecht leben, sagen, dass sie nichts Böses gethan haben. Denn wenn sie nichts Böses thun, so leben sie gut; wenn sie aber schlecht leben, so leben sie durch sich selbst schlecht, sie mögen diess durch die Erbsünde oder durch die hinzugekommene Sünde thun.“

Augustin ist von dieser Lehre auf's Allerfesteste überzeugt. „Das weiss ich, schreibt er, dass Niemand gegen diese Prädestination, welche wir nach der h. Schrift vertheidigen, anders als aus Irrthum disputiren kann.“ Gleichwohl erkennt er die Schwierigkeit der Lehre, besonders das Verhältniss der Gnade (Prädestination) und Freiheit an. Die Hauptsache ist ihm, dass man nur Gott die Ehre gebe und mit der Kirche glaube, „dass der Mensch aus eigener Kraft weder ein gutes Werk anzufangen, noch zu vollenden vermöge.“ Unerbittlich ist er nur, wo er eine Richtung sieht, die, wie diejenige der Pelagianer, das göttliche Fundament des Heils ihm untergräbt. Wo er aber die Verschiedenheit nur in der Doctrin, in ungenügender Auffassungsweise derselben sieht, ist er praktisch-mild. So schreibt er den Mönchen zu Adrumet: „Damit die Dunkelheit der Sache euch fürder nimmer in solche Verwirrungen bringe, so beobachtet Folgendes: Erstlich, danket Gott für jegliche Erkenntniss, die ihr bereits erhalten; zweitens, bittet zu Gott um Erkenntniss dessen, was der Anstrengung eures Geistes ungeachtet bisher von euch nicht erkannt werden konnte, und bewahrt mittlerweile Eintracht und Liebe unter euch; drittens, bevor ihr aber zur Einsicht dessen gelangt, was ihr bis jetzt noch nicht

erkannt, lebet nach dem, zu dessen Erkenntniss ihr euch schon habt erschwingen können.... Denn der Wandel, welcher der schon erhaltenen Erkenntniss entspricht, führt zur Einsicht dessen, was bisher noch nicht zu unserer Einsicht gelangen konnte." Gewiss, das waren die sichersten Rathschläge, um so anerkennenswerther, je weniger man sie von Augustin erwarten mochte.

Nichts desto weniger wollte er nicht, dass man mit der Wahrheit hinter dem Berge halte. „Man spreche sie gerade zu aus, zumal wenn eine Streitfrage dazu treibt. Mögen sie dann fassen, die es können, damit nicht etwa, wenn um deren willen, die sie nicht fassen können, sie verschwiegen wird, nicht blos um die Wahrheit betrogen, sondern auch in Irrthümer verfangen werden diejenigen, die das Wahre, dadurch dem Falschen vorgebeugt wird, zu fassen im Stande sind. Es ist wohl leicht, ja auch nützlich, dass eine Wahrheit um der Unfähigen willen verschwiegen werde. Aber ein Anderes ist es um einen Grund, die Wahrheit zu verschweigen, ein Anderes um die Nothwendigkeit, die Wahrheit zu sagen. Es wäre zu weitläufig, die Gründe, die Wahrheit zu verschweigen, alle anzuführen. Ein Hauptgrund ist: dass wir nicht, indem wir geneigt sind, die Fähigen einsichtsvoller zu machen, welche allerdings, wenn wir die Wahrheit nicht sagten, es nicht würden, aber auch nicht schlechter würden, diejenigen schlechter machen, die sie nicht zu verstehen fähig sind. Wenn aber die Wahrheit, um die es sich handelt, eine solche ist, dass, wenn wir sie sagen, zwar schlechter wird derjenige, der sie zu fassen unfähig ist, aber auch derjenige, der fähig ist, wenn wir sie verschweigen, — was dann? Ist sie denn nicht vielmehr zu verkünden, auf dass, wer kann, sie fasse, als zu verschweigen, so dass nicht nur beide sie nicht fassen, sondern auch noch, der fähiger ist, schlechter würde? Denn wenn sie dieser hörte und fasste, so würden durch ihn noch Mehrere lernen. Man predige also ohne Bedenken, auf dass höre, wer Ohren hat zu hören. Und wie man Frömmigkeit predigt, auf dass von dem, der

Ohren hat zu hören, Gott recht verehrt werde, Liebe, dass Gott und der Nächste recht geliebet werde: so ist auch jene Vorherbestimmung der Wohlthaten Gottes zu predigen, auf dass, wer Ohren hat zu hören, nicht in sich selbst, sondern im Herrn sich rühme."

Augustin wusste aber diese Lehre auch von der praktischen Seite zu fassen und wollte sie so behandelt wissen im öffentlichen Vortrag. Die Massilienser wollten nachweisen, wie unpraktisch, ja wie schädlich die Predigt von der Prädestination sei. „Der Wille Gottes, den er in seiner ewigen Prädestination bestimmt hat, also liessen sie die Prädestianer predigen vor dem Volk, ist so, dass Einige von euch (ihr Zuhörer), die ihr aus dem Unglauben den Willen zu gehorchen erhalten habt, zum Glauben kommen und, nachdem ihr auch die Standhaftigkeit erhalten, im Glauben bleibet; ihr Andern aber, die ihr in der Sündenlust bleibet, seid desswegen noch nicht erstanden, weil euch der Beistand der erbarmenden Gnade noch nicht aufgerichtet hat. Doch werden Einige von euch, so noch nicht berufen sind, die aber seine Gnade erwählet hat, dieselbe Gnade empfangen, dadurch sie erwählt sein wollen und sind; Einigen aber, die jetzt gehorchen, so sie nicht erwählt sind, werden die Kräfte, zu gehorchen, entzogen, so dass sie aufhören, zu gehorchen." Es war diess, können wir sagen, der Standpunkt von oben. Diese schroffe Weise führten die Massilienser weiter durch, um das Unpraktische, ja Verderbliche dieser Gnaden- und Prädestinationslehre gleichsam handgreiflich nachzuweisen. Augustin liess sich aber dadurch nicht irre machen. Auf diese Art, sagt er, könnte jeder Standpunkt, auch derjenige der Vorherwissenschaft Gottes (zu dem sich die Gegner bekannten), und nicht blos der der Prädestination unpraktisch gemacht werden; man dürfte z. B. nur so predigen: „sei's, dass ihr recht lebt oder nicht, ihr werdet doch in der Folge so sein, wie Gott zuverlässig voraus gewusst, dass ihr sein werdet, entweder gut, wenn er euch als Gute, oder böse, wenn er euch als Böse vorausgesehen hat." Solche unpraktische Betrachtungsweise könne

indess weder die Wahrheit des Vorherwissens, noch des Vorherbestimmens aufheben. Sofort weist er nach, wie die Prädestination praktisch zu behandeln sei: „Laufet so, dass ihr den Preis davon traget und dass ihr an eurem Laufe selbst erkennet, ihr seiet von Gott so voraus ersehen, dass ihr recht laufet.“ Das, sagt er, sei die rechte Weise, die Vorherbestimmung zugleich so zu predigen, dass des Menschen Trägheit abgewiesen wird. „Wenn es aber noch Einige unter euch gibt, fährt er fort, die in der Lust verdammlicher Sünden verbleiben, so ergreifet die heilsame Zucht; aber hütet euch dann, euch zu erheben als über euer eigenes Werk, oder euch zu rühmen, als hättet ihr's nicht empfangen, denn Gott ist's, der in euch wirket das Wollen und Vollbringen, und vom Herrn werden eure Schritte geleitet, so dass ihr seinen Weg wollet; an eurem Laufe aber, ob recht und gut, lernet, dass ihr zu den Vorherbestimmten gehöret. Wenn hingegen Einige noch nicht berufen sind, so lasst uns bitten für sie, dass sie berufen werden. Denn vielleicht sind sie so prädestinirt, dass sie unseren Gebeten gewährt werden und die Gnade empfahen, durch die sie den Willen und die Kraft der Erwählten erhalten. Denn Gott, der Alles, was er vorausbestimmt hat, erfüllt hat, hat desswegen auch gewollt, dass wir für die Feinde des Glaubens beten, damit wir daraus ersehen, wie er selbst auch den Ungläubigen es schenkt, dass sie glauben, und aus Nichtwollenden Wollende macht.“

So, sagt unser Vater, solle man die Prädestination predigen. Man könnte auch noch das hinzusetzen: „Ihr müsst daher vom Vater des Lichtes, von dem alle gute Gabe kommt, die Gabe der Beharrlichkeit erwarten und darum bitten alle Tage. Und wenn ihr diess thut, dürft ihr glauben, dass ihr nicht ausgeschlossen seid von der Prädestination seines Volkes, weil eben das, dass ihr diess thut, schon eine Gabe ist, die er seinen Erwählten mittheilt.“

Diess ist die Lehre Augustin's im Gegensatz gegen den Pelagianismus.

Wie verhält sie sich nun zu der Bibel, zu den Vätern, zu Augustin selbst?

Dass sein System biblisch sei, davon war unser Vater auf's Festeste überzeugt. Seine Lehre von der Erbsünde, der Gnade u. s. w. sieht er „offen in den Aussprüchen der h. Schrift dargelegt." Sie waren es, wie er sagt, „die ihn überwiesen hätten." Dabei beruft er sich besonders auf paulinische Briefe, besonders auf den Brief an die Römer, zumal das 5. u. 9. Kapitel. Freilich, auch Pelagius glaubte die Bibel auf seiner Seite zu haben. Wir können sagen: so ächt biblisch das System Augustin's in der Grundrichtung ist, so sehr deutet er doch im Einzelnen Stellen, auf die er sich beruft, nach seinem System aus oder in sein System ein. Gewiss, die Stellen deutet er eben so sehr nach seinem System, als sein System nach den Stellen.

Auch über sein Verhältniss zu den Vätern weiss er sich im Reinen. Zwar spricht er sich zuweilen so aus, wie wenn er meinte, alle Väter denken strikt wie er. Das thut er in dem Eifer der Polemik, da er einzelne Aussprüche von Vätern deutet. Aber er stellt dann doch wieder den wahren, den einzig wahren Gesichtspunkt für Beurtheilung dieser Frage mit Klarheit auf. Dass die Väter in der Sache, im Allgemeinen ihm gleich gedacht, das behauptet er und daran hat er Recht. Dass ein Urzustand sei, in welcher Art auch immer gedacht, und ein Fall, ebenso ein Verhältniss Adams zu uns, dann eine Gnade in einem spezifischen Sinne, nicht nur etwa als Naturvermögen oder als Lehre, und eine Freiheit, nicht im Gegensatz gegen die Gnade; ferner, dass der eigene freie Wille und die Unterstützung der göttlichen Gnade zusammenwirken müssen, dass das Gute das gemeinsame Produkt jener beiden sein müsse, das nahmen Alle an. Es unterscheidet nun aber Augustin: Die Väter, sagt er, hatten die Sache; sie hatten aber noch keine Veranlassung und darum auch keine Nothwendigkeit, diesen ihren Glauben

in bestimmte Begriffe zu fassen. „Wozu daher die Werke solcher Männer durchforschen, welche, bevor diese Ketzerei entstand, nicht einmal nothwendig fanden, eine so schwierige Frage zu lösen, was sie gewiss, wenn sie solchen Menschen, wie wir, hätten antworten müssen, gethan haben würden. Sie haben aber ihre Ansichten von der Gnade Gottes blos in einigen Stellen ihrer Schriften und zwar kurz und nur so im Vorbeigehen berührt, um länger bei demjenigen zu verweilen, was gegen andere Feinde der Kirche gerade Noth that." Doch hatten die lat. Väter (besonders Ambrosius) bereits in der (später s. g. augustinischen) Richtung ziemlich deutlich präludirt. Diese Nothwendigkeit sei nun aber, fährt er fort, jetzt eingetreten durch die pelagianische Ketzerei. Eben daher wusste Augustin sich in der Sache ganz im Einklang mit der abendländischen und morgenländischen Kirche und konnte ausrufen: „eine ganz neue Häresie ist erstanden!" — Man hat im Gegentheil nun gesagt, wie Pelagius, so hätten schon vor ihm viele Kirchenväter von Gnade und Freiheit gedacht. Allerdings war vor dem pelagianischen Streite das theologische Bewusstsein um diese Punkte ein noch schwankendes, unausgebildetes, und desswegen liefen auch viele Ausdrücke, Wendungen und Gedanken von Pelagius in den vorpelagianischen Vätern mit. Es ist aber noch ein weiter Unterschied zwischen unausgebildetem Bewusstsein und zwischen einer Anschauung, die konsequent und ausschliesslich ausspricht und als das wahre und alleinige Christenthum will anerkannt wissen, was in den früheren Vorstellungsweisen neben anderen nur auch mitlief. Wenn diess — dann ist es Zeit zu einem bestimmten Ausscheidungsprozess. Und so kam es auch. Zu bestimmterer Scheidung der Momente, welche in der Gnaden- und Freiheitslehre durcheinander liefen, kam es durch den pelagianischen Streit.

Es war ganz wie bei Arius und Athanasius. Ehe die Trinität eine begriffliche Fassung erhielt, sprach sich die alte Kirche über diess Dogma bald so, bald so aus, wie gerade ein Moment hervortrat. Wie nun Arius die einzelnen

Aussprüche, die in der Einen Richtung gingen neben andern zusammen fasste in Eine Anschauung und in bestimmten Gegensatz gegen die andere brachte und dadurch — Häretiker wurde, eben damit aber der Kirche Veranlassung gab, ja ihr die Nothwendigkeit nahe legte, die unreinen Elemente, die früher neben andern hergingen und eben desswegen unschuldig waren, auszuscheiden und sich in einer ihres reinen Inhalts bewussten Formel auszudrücken, was durch Athanasius (s. II. Abth. S. 99) geschah. Gerade so war es mit Pelagius und Augustin. Jener verhält sich zu den früheren Vätern in ähnlicher Weise wie Arius; dieser wie Athanasius. Es war ein Neues, das Augustin gab, und doch wieder nicht: die tiefste Originalität und doch wieder das tiefste Bewusstsein der Kirche, ihres eigentlichen Glaubens, ihrer wahren Tradition. Man kann sagen: Augustin war sich der Kontinuität seines Glaubensbewusstseins mit dem Bewusstsein der Kirche gewiss und sicher.

Und wie verhielt sich Augustin zu sich selber? Wir wollen es kurz sagen: Es ist ein Fortschritt, eine Entwickelung in seinem Leben; er selbst bekennt es; er schämt sich dessen so wenig, dass er meint, er hätte sich eher zu schämen, wenn es nicht so wäre. Aber der Fortschritt ist nicht ein solcher, der durch immer neue Impulse von aussen sich nur gebildet hätte. Vielmehr ist der Fortschritt der, dass die Verhältnisse von aussen nur Veranlassung werden, das, was bereits im Innern, im Glauben, Leben vorhanden ist, nur schärfer zu entwickeln. So ist es mit den pelagianischen Fragen. Schon etwa im Jahr 397 hatte er an Simplitian geschrieben ganz im Geiste seiner späteren Erörterungen von Freiheit und Gnade. Damals, sagt er, sei ihm schon „ein ganz anderes Licht aufgegangen“ über diese Fragen. Nichts desto weniger ist gewiss, dass durch den Kampf eine Frage nach der andern sich schärfer hervordrängte und desswegen auch schärfer (freilich zuweilen auch einseitiger) entwickelt wurde.

Betrachten wir einige dieser Veränderungen. Das Verhältniss von Freiheit und Gnade bestimmt er, wie früher meist die Väter, so, dass der gute Wille vorangehen müsse. Den Glauben nimmt er als die Bedingung der Gnadenmittheilung. „Gott belohnet den Glauben der Einen mit der Gabe der guten Werke und bestraft den Unglauben der Andern dadurch, dass er sie dahingibt der Sünde und sie verhärtet.“ So war das Motiv der Gnade der Glaube der Individuen. — Eben so in der Lehre der Prädestination, die er als eine bedingte nahm, zum Grund der Prädestination die Präszienz machend. „Jesus Christus hat nur da erscheinen und seine Lehre verkünden lassen wollen, wo er wusste, dass sich finden würden, die an ihn glaubten.“ So war das Motiv der Erwählung das Vorherwissen der Würdigkeit der Individuen; er nahm eine durch das Vorherwissen bedingte Prädestination an. Man machte ihm desshalb Vorwürfe; man wollte ihn durch ihn selbst binden oder schlagen. „Es ist aber umsonst, ruft er aus, dass man mich mit dem, was ich schon so lange früher geschrieben, gleichsam binden und hindern will, die wahre Sache nun zu vertheidigen; denn wenn ich über diesen oder jenen Punkt früher im Dunkel oder Zweifel war, wer wäre wohl so unbillig und neidisch, der mich hindern wollte, vorwärts zu schreiten, und meinte, ich hätte in dem alten Zweifel zu verbleiben?“

Fragen wir nun, in welcher Richtung diese seine Entwickelung ging, so ist es diejenige des immer entschiedenern Abhängigkeitsgefühls von Gott. „Es ist weit mehr Sicherheit für uns, zu erkennen, dass Alles von Gott kommt, und wenn wir uns ihm ganz und gar hingeben, als wenn wir uns nur zum Theil von ihm abhängig machten und zum Theil von uns selbst.... Das Gebet des Herrn würde allein hinreichen, das darzuthun, weil es uns nicht das Geringste lässt, dessen wir uns rühmen könnten, als von uns kommend.“

Es ist übrigens wunderbar, wie die Entwickelungen, durch die Augustin ging und gehen musste angeregt von aussen, in einem sich so zu sagen ergänzenden Zusam-

menhang stehen, so dass sein Leben in seiner Totalität einen wahren Organismus bildet. Es ist wie schicksalsmässig. Wir wollen hier nur vom Manichäismus und Pelagianismus reden. Dort hatte er gegenüber der manichäischen Auffassung des Bösen als einer Natur auf die Freiheit zurückzugehen und sie hervorzuheben. Allerdings war er damit in Gefahr, die Freiheit wie zum alleinigen Grunde des Bösen, so auch des Guten zu machen. Da kam der Pelagianismus, der, wie das Böse, so auch das Gute fast ausschliesslich der Freiheit und der Kraft der eigenen Natur zuschrieb, und dadurch den Augustin, vor diesem Extreme bewahrend, auf die Gnade hinlenkte. Es ist nun allerdings wahr, dass er, wie dort zu ausschliesslich die Freiheit, so hier zu ausschliesslich die Gnade hervorhob; es konnte fast nicht anders sein, weil in der Polemik sich das Moment gerade hervorthun musste, das angefochten war. Ob er nun auch die volle Einheit gefunden, davon später.

Wir wollen noch einige Punkte hervorheben, in denen der manichäische Kampf im pelagianischen nach- und durchklingt. Wir erinnern nur an die Begriffe der Konkupiszenz, Erbsünde, Zeugung u. s. w. Unstreitig ist Augustin durch den Manichäismus zu tieferer Erfassung der Sünde geführt worden. Man hat nun gesagt, diese seine Begriffe seien sogar manichäisch. Es ist aber doch ein bedeutender Unterschied. Die Konkupiszenz ist freilich nach einzelnen Aeusserungen unseres Vaters das Wesen der Sünde, wie dem Manichäismus, und diese einzelnen Aeusserungen sind manichäisch gefärbt; aber nach anderen wieder und im Zusammenhang seines Systems erscheint sie doch nur als Frucht und Folge der Sünde. Ferner: die Konkupiszenz stammt nach dem Manichäismus aus dem Zusammenhang von Leib und Seele; nach Augustin ist sie eine Richtung des Willens, und ihre (metaphysische) Möglichkeit nur, aber nicht ihre Wirklichkeit ist durch diesen natürlichen Zusammenhang begründet. Ebenso ist es mit der Zeugung, der Erbsünde. Während der Manichäismus überall nur auf die Natur an sich zurückgeht und sie beschuldigt, ver-

mittelt Augustin alle Verderbniss durch den freien Willen, durch den die Verderbniss herein gekommen ist in die an sich gute Natur. Gewiss, man muss eben ein Pelagianer sein, um die Lehre des Augustin manichäisch zu finden. Man muss aber auch „ein arger Ketzerrichter" sein, um die Verwandtschaft zu verkennen. — Man hat auch die Lehre des Augustin dualistisch genannt; es ist wahr, er scheidet die Welt in zwei Heerlager; aber er trennt sich vom Manichäismus über den Punkt, wo er den Dualismus beginnen lässt.

Wir gehen nun an eine Kritik einzelner Punkte dieses Augustinismus, um da, wo Augustin Lücken gelassen, zu ergänzen. — Wir beginnen mit der Sphäre des Menschlichen in seinem „Für sich," mit dem Fall, der Sünde u. s. w. Durch den Fall der ersten Eltern ist nach Augustin der Mensch ganz in das Gegentheil dessen gerathen, was ihm geworden wäre, wenn er im Guten beharrt hätte. Und gewiss, es ist eine Klage, schon so alt als die Welt, dass das Böse übermächtig sei. Der Mensch kann nur entweder das Gute unterlassen oder das Böse thun: das ist der dermalige Zustand seiner Freiheit, die nicht missbraucht werden konnte, ohne verloren zu gehen, zum Zeugniss, wie sehr sie betrachtet werden muss in ihrer Beziehung auf den Willen Gottes. Es ist wahr, die Möglichkeit des Guten ist auch noch vorhanden, aber diese Möglichkeit stellt unser Vater nur so hin, ohne ihr ihre Bedeutung oder Entwickelung zu geben.

Diese verderbte Natur ist durch den Stammvater Adam gekommen über das ganze Menschengeschlecht. — Hier ist ein schwerer Punkt. Hat durch diese Auffassung der Erbsünde Augustin den Menschen nicht einer Art von Prädeterminismus anheim gegeben?

Wir müssen, um diess zu beantworten, weiter ausholen. Es gibt zwei Gegensätze in Bezug auf die menschliche Freiheit: Pelagianismus und Determinismus. Jener hat den Begriff der Freiheit, kennt aber, weil er diesen

Begriff so atomistisch fasst, keine zusammenhängende sittliche Entwickelung; er kommt höchstens zu einem Aggregat von lauter einzelnen Handlungen. Dieser hat die Entwickelung, hebt aber die Freiheit auf, sofern er den bestimmten Zustand als das Ursprüngliche, und jede sittliche That lediglich als dessen nothwendige Folge betrachtet. Wie gesagt, das sind Extreme. Es ist nicht so, als ob der Mensch sich nur leidend und bestimmt werdend durch seine Vergangenheit fühlte, als ob die Kausalität für die sittliche Beschaffenheit und alle aus ihr hervorgehenden Handlungen des gesammten Lebens einzig in jener Vergangenheit läge. Es ist aber auch nicht so, als ob jedes Leben des Einzelnen und der Gegenwart nur ein neues und anderes wäre als das der Uebrigen, der Gattung, der Vergangenheit; als ob kein Zusammenhang, keine Einheit im Mannigfaltigen, keine Selbigkeit, keine Gattung wäre. That und Zustand, Zustand und That setzen sich voraus und folgen sich nach. Beide sind sich Produkt, und beide sich produzirend. Wir können mit einem Neueren auch so sagen: Frei ist der Mensch, insofern er nach seiner eigenthümlichen Betimmtheit oder Natur selbständig aus der inneren Mitte seines Wesens heraus wirkt und thätig ist; und: frei ist der Mensch, insofern die innere Mitte seines Wesens und Lebens, aus der heraus er wirkt und thätig ist, seine eigene That ist. In jenem Satze ist das Bestimmtsein der Grund, das Sichbestimmen die Folge; in diesem das Sichbestimmen der Grund, das Bestimmtsein die Folge. Beide aber ergänzen sich. Auf den verschiedenen Standpunkten, durch die der Mensch geht, tritt freilich bald die eine, bald die andere Seite hervor. Auf seinem ersten hält der Mensch die Freiheit fest, die er in seinem unmittelbaren Bewusstsein hat; hinter ihr verbirgt sich die Erkenntniss, dass auf jeden einzelnen Entschluss die schon vorhandene Bestimmtheit seines inneren Lebens Einfluss ausübt. Auf dem weitern Standpunkt kehrt sich ihm das Verhältniss um; die Freiheit verhüllt sich und die Bestimmtheit drängt sich ihm entgegen. Auf dem höchsten vermittelt sich ihm dann beides, ohne

dass das Eine oder das Andere aufgehoben würde. Hier ist die reinste Bestimmtheit und die freieste Selbstbestimmung.

Wir wenden uns nach diesen Vorbemerkungen wieder zu Augustin. Offenbar will er beide vermitteln: die Bestimmtheit, die dem Einzelnen durch Adam in der Erbsünde (in der folgenden entgegengesetzten Sphäre der Gnade — durch die Gnade und Prädestination) gegeben ist, und die eigene That. Wir erinnern vorerst an seinen tiefsinnigen Ausspruch (s. S. 467), dass unter die Zurechnungen nicht blos diejenigen Verletzungen des göttlichen Gesetzes fallen, welche für sich genommen freie Handlungen sind, sondern auch diejenigen, welche aus freien Handlungen folgen.

Als den Anfang des sittlichen Lebens der Menschheit setzt er nun allerdings die That. Es hat sich nämlich das Geschlecht in Adam (in Christus) frei entschieden, ohne determinirt zu sein; eben damit hat es aber auch der Einzelne, sofern er dem Geschlecht, der Gattung, Adam angehört. Diese Selbstentscheidung in Adam ist nun allerdings empirisch für den Einzelnen als solchen, nicht mehr That, sondern Zustand. Der Mensch, wenn er geboren ist, ist als Mensch schon ein so und so bestimmter; er handelt aus einem schon bestimmten Wesen heraus, zu welchem auch seine sittliche Beschaffenheit, besonders die Beschaffenheit seines Willens mitgehört. Der Zustand, in dem der Mensch sich befindet, vermittelt sich aber nach Augustin mit seiner Freiheit dadurch, dass die That Adam's eine That der Menschheit ist, dass in der Selbstentscheidung Adam's sich jeder Einzelne selbst entschieden haben soll. Adam und seine That wird so der Abgrund, in den Augustin Alles hinunterwirft, was von That und Freiheit vorauszusetzen ist, um den gegenwärtigen sündhaften Zustand als einen durch die That der Menschheit herbeigeführten, d. h. selbsverschuldeten darzustellen. — Es gibt aber auch noch eine andere Vermittlung. Während jene von der That ausgeht und zum Zustand fortschreitet, geht diese vom Zustand aus und schreitet zur That fort. Das

menhang stehen, so dass sein Leben in seiner Totalität einen wahren Organismus bildet. Es ist wie schicksalsmässig. Wir wollen hier nur vom Manichäismus und Pelagianismus reden. Dort hatte er gegenüber der manichäischen Auffassung des Bösen als einer Natur auf die Freiheit zurückzugehen und sie hervorzuheben. Allerdings war er damit in Gefahr, die Freiheit wie zum alleinigen Grunde des Bösen, so auch des Guten zu machen. Da kam der Pelagianismus, der, wie das Böse, so auch das Gute fast ausschliesslich der Freiheit und der Kraft der eigenen Natur zuschrieb, und dadurch den Augustin, vor diesem Extreme bewahrend, auf die Gnade hinlenkte. Es ist nun allerdings wahr, dass er, wie dort zu ausschliesslich die Freiheit, so hier zu ausschliesslich die Gnade hervorhob; es konnte fast nicht anders sein, weil in der Polemik sich das Moment gerade hervorthun musste, das angefochten war. Ob er nun auch die volle Einheit gefunden, davon später.

Wir wollen noch einige Punkte hervorheben, in denen der manichäische Kampf im pelagianischen nach- und durchklingt. Wir erinnern nur an die Begriffe der Konkupiszenz, Erbsünde, Zeugung u. s. w. Unstreitig ist Augustin durch den Manichäismus zu tieferer Erfassung der Sünde geführt worden. Man hat nun gesagt, diese seine Begriffe seien sogar manichäisch. Es ist aber doch ein bedeutender Unterschied. Die Konkupiszenz ist freilich nach einzelnen Aeusserungen unseres Vaters das Wesen der Sünde, wie dem Manichäismus, und diese einzelnen Aeusserungen sind manichäisch gefärbt; aber nach anderen wieder und im Zusammenhang seines Systems erscheint sie doch nur als Frucht und Folge der Sünde. Ferner: die Konkupiszenz stammt nach dem Manichäismus aus dem Zusammenhang von Leib und Seele; nach Augustin ist sie eine Richtung des Willens, und ihre (metaphysische) Möglichkeit nur, aber nicht ihre Wirklichkeit ist durch diesen natürlichen Zusammenhang begründet. Ebenso ist es mit der Zeugung, der Erbsünde. Während der Manichäismus überall nur auf die Natur an sich zurückgeht und sie beschuldigt, ver-

mittelt Augustin alle Verderbniss durch den freien Willen, durch den die Verderbniss herein gekommen ist in die an sich gute Natur. Gewiss, man muss eben ein Pelagianer sein, um die Lehre des Augustin manichäisch zu finden. Man muss aber auch „ein arger Ketzerrichter" sein, um die Verwandtschaft zu verkennen. — Man hat auch die Lehre des Augustin dualistisch genannt; es ist wahr, er scheidet die Welt in zwei Heerlager; aber er trennt sich vom Manichäismus über den Punkt, wo er den Dualismus beginnen lässt.

Wir gehen nun an eine Kritik einzelner Punkte dieses Augustinismus, um da, wo Augustin Lücken gelassen, zu ergänzen. — Wir beginnen mit der Sphäre des Menschlichen in seinem „Für sich," mit dem Fall, der Sünde u. s. w. Durch den Fall der ersten Eltern ist nach Augustin der Mensch ganz in das Gegentheil dessen gerathen, was ihm geworden wäre, wenn er im Guten beharrt hätte. Und gewiss, es ist eine Klage, schon so alt als die Welt, dass das Böse übermächtig sei. Der Mensch kann nur entweder das Gute unterlassen oder das Böse thun: das ist der dermalige Zustand seiner Freiheit, die nicht missbraucht werden konnte, ohne verloren zu gehen, zum Zeugniss, wie sehr sie betrachtet werden muss in ihrer Beziehung auf den Willen Gottes. Es ist wahr, die Möglichkeit des Guten ist auch noch vorhanden, aber diese Möglichkeit stellt unser Vater nur so hin, ohne ihr ihre Bedeutung oder Entwickelung zu geben.

Diese verderbte Natur ist durch den Stammvater Adam gekommen über das ganze Menschengeschlecht. — Hier ist ein schwerer Punkt. Hat durch diese Auffassung der Erbsünde Augustin den Menschen nicht einer Art von Prädeterminismus anheim gegeben?

Wir müssen, um diess zu beantworten, weiter ausholen. Es gibt zwei Gegensätze in Bezug auf die menschliche Freiheit: Pelagianismus und Determinismus. Jener hat den Begriff der Freiheit, kennt aber, weil er diesen

Begriff so atomistisch fasst, keine zusammenhängende sittliche Entwickelung; er kommt höchstens zu einem Aggregat von lauter einzelnen Handlungen. Dieser hat die Entwickelung, hebt aber die Freiheit auf, sofern er den bestimmten Zustand als das Ursprüngliche, und jede sittliche That lediglich als dessen nothwendige Folge betrachtet. Wie gesagt, das sind Extreme. Es ist nicht so, als ob der Mensch sich nur leidend und bestimmt werdend durch seine Vergangenheit fühlte, als ob die Kausalität für die sittliche Beschaffenheit und alle aus ihr hervorgehenden Handlungen des gesammten Lebens einzig in jener Vergangenheit läge. Es ist aber auch nicht so, als ob jedes Leben des Einzelnen und der Gegenwart nur ein neues und anderes wäre als das der Uebrigen, der Gattung, der Vergangenheit; als ob kein Zusammenhang, keine Einheit im Mannigfaltigen, keine Selbigkeit, keine Gattung wäre. That und Zustand, Zustand und That setzen sich voraus und folgen sich nach. Beide sind sich Produkt, und beide sich produzirend. Wir können mit einem Neueren auch so sagen: Frei ist der Mensch, insofern er nach seiner eigenthümlichen Betimmtheit oder Natur selbständig aus der inneren Mitte seines Wesens heraus wirkt und thätig ist; und: frei ist der Mensch, insofern die innere Mitte seines Wesens und Lebens, aus der heraus er wirkt und thätig ist, seine eigene That ist. In jenem Satze ist das Bestimmtsein der Grund, das Sichbestimmen die Folge; in diesem das Sichbestimmen der Grund, das Bestimmtsein die Folge. Beide aber ergänzen sich. Auf den verschiedenen Standpunkten, durch die der Mensch geht, tritt freilich bald die eine, bald die andere Seite hervor. Auf seinem ersten hält der Mensch die Freiheit fest, die er in seinem unmittelbaren Bewusstsein hat; hinter ihr verbirgt sich die Erkenntniss, dass auf jeden einzelnen Entschluss die schon vorhandene Bestimmtheit seines inneren Lebens Einfluss ausübt. Auf dem weitern Standpunkt kehrt sich ihm das Verhältniss um; die Freiheit verhüllt sich und die Bestimmtheit drängt sich ihm entgegen. Auf dem höchsten vermittelt sich ihm dann beides, ohne

dass das Eine oder das Andere aufgehoben würde. Hier ist die reinste Bestimmtheit und die freieste Selbstbestimmung.

Wir wenden uns nach diesen Vorbemerkungen wieder zu Augustin. Offenbar will er beide vermitteln: die Bestimmtheit, die dem Einzelnen durch Adam in der Erbsünde (in der folgenden entgegengesetzten Sphäre der Gnade — durch die Gnade und Prädestination) gegeben ist, und die eigene That. Wir erinnern vorerst an seinen tiefsinnigen Ausspruch (s. S. 467), dass unter die Zurechnungen nicht blos diejenigen Verletzungen des göttlichen Gesetzes fallen, welche für sich genommen freie Handlungen sind, sondern auch diejenigen, welche aus freien Handlungen folgen.

Als den Anfang des sittlichen Lebens der Menschheit setzt er nun allerdings die That. Es hat sich nämlich das Geschlecht in Adam (in Christus) frei entschieden, ohne determinirt zu sein; eben damit hat es aber auch der Einzelne, sofern er dem Geschlecht, der Gattung, Adam angehört. Diese Selbstentscheidung in Adam ist nun allerdings empirisch für den Einzelnen als solchen, nicht mehr That, sondern Zustand. Der Mensch, wenn er geboren ist, ist als Mensch schon ein so und so bestimmter; er handelt aus einem schon bestimmten Wesen heraus, zu welchem auch seine sittliche Beschaffenheit, besonders die Beschaffenheit seines Willens mitgehört. Der Zustand, in dem der Mensch sich befindet, vermittelt sich aber nach Augustin mit seiner Freiheit dadurch, dass die That Adam's eine That der Menschheit ist, dass in der Selbstentscheidung Adam's sich jeder Einzelne selbst entschieden haben soll. Adam und seine That wird so der Abgrund, in den Augustin Alles hinunterwirft, was von That und Freiheit vorauszusetzen ist, um den gegenwärtigen sündhaften Zustand als einen durch die That der Menschheit herbeigeführten, d. h. selbsverschuldeten darzustellen. — Es gibt aber auch noch eine andere Vermittlung. Während jene von der That ausgeht und zum Zustand fortschreitet, geht diese vom Zustand aus und schreitet zur That fort. Das

Prädeterminirtsein nämlich durch die Erbsünde ist immer zugleich ein fortgehendes Sichselbstbestimmen durch die Freiheit. Die Sünde Adams ist zwar eine Begebenheit für den Einzelnen, die Erbsünde für ihn ein Zustand; indem aber der Einzelne nun wirklich sündiget, macht er die an sich gegebene Voraussetzung zu einer durch ihn selbst anerkannten, von ihm aufgenommenen und sofern durch ihn selbst auch gesetzten eigenen That, ohne dazu gezwungen zu sein. So ist der Einzelne determinirt in und durch Adam und hat doch diese Bestimmtheit in sich durch sich selbst auch bestimmt, das Böse durch sich von sich angefangen. So ruht die Vergangenheit in der sittlichen Sphäre doch immer wieder auf der eigenen That. Auch das hat Augustin ausgesprochen. Die Entwickelung des Menschen ist ihm nicht das blosse Produkt seines durch Adam gewordenen Zustandes; der Mensch ist an und durch seine adamitische Vergangenheit nicht so gebunden, durch sie nicht so bestimmt und bedingt, dass die Handlungen gleichsam mit absoluter Nothwendigkeit folgen müssten. Es ist blos eine relative Nothwendigkeit; der Mensch könnte auch anders sich bestimmen, d. h. die objektive Möglichkeit hiefür ist in jedem Augenblicke seines Lebens vorhanden; wie wäre auch sonst noch eine Erlösungsfähigkeit denkbar! Aber diese Möglichkeit, die an sich in der Freiheit liegt, ist durch sie, durch den eigenen verkehrten Willen, aufgehoben, wesswegen mit Beziehung hierauf zu sagen ist, dass unsere Entschliessungen und Thaten allerdings mit Nothwendigkeit aus unserm in uns aber doch nicht ohne uns gesetzten Zustand hervorgehen.

Augustin hatte die Sünde als eine dem sich selbst überlassenen menschlichen Willen unüberwindliche Macht erfahren und doch kündigte sie sich dem unmittelbaren Bewusstsein als Schuld an. Beides glaubte er in der gegebenen Weise erklärt und vereinigt.

Wir könnten nach Allem diesem an den augustinischen Ideen über die vorliegenden Punkte nur zwei Ausstellungen machen. Einmal in Bezug auf das Böse, das seit dem

Falle in die Menschheit eingedrungen ist: Es ist von ihm so nackt hingestellt, so unvermittelt, so ohne alle Entwickelung. Dann in Bezug auf die Erbsünde, d. h. das Verhältniss des Menschen zu Adam: Es ist nur die eine Seite, das Gattungsverhältniss aufgefasst; immer nur Adam; das Verhältniss der Individuen als solcher tritt in Hintergrund. Es ist Alles in Adam eine verdammte Masse. Die Vermittlung zwischen der Idee des Organismus und der Idee des Individualismus fehlt. —

Wenden wir uns nun zur Gnade. Die Gnade, wie sie sich Augustin denkt, können wir die „positive" im eminenten Sinne nennen. Es ist nichts wahrhaft Gutes im kreatürlichen Menschen, was nicht stammt und gewirkt ist vom göttlichen Prinzip. Die Gnade ist das schöpferische, erhaltende und vollendende Prinzip alles Guten im Menschen. Gewiss, es war die tiefste Erfahrung Augustins, die er mit allen wahrhaften Christen gemein hatte, dass ein höheres Leben nur aus Gott urstände, nur durch die Gnade Gottes getragen sei, bis zur Vollendung.

Vom Standpunkt des christlichen Lebens aus können wir daher auch so sprechen: das neue Leben ist eine Schöpferthat, (Neu-) Schöpfung Gottes in der Kreatur. Wie sich aber die Schöpfung fortsetzt in der Erhaltung und die Erhaltung nichts ist als eine fortgesetzte Schöpfung, so ist auch das neue Leben nicht blos im Grunde von Gott gewirkt, sondern ist ein stetes Gewirktsein, bleibende Gegenwart der göttlichen Gnade im Menschen.

Objektiv ist diese Gnade in Christo und im Christenthum gegeben. In Christo ist die wahre Einheit des Göttlichen und Menschlichen persönlich geworden. Er ist der Lebenspunkt in der Menschheit, von dem aus in immer weiteren Kreisen sich diese Einigung verwirklicht. Man kann daher sagen, im Christenthum ist die sittliche und religiöse (Neu-) Schöpfung, und nicht blos die (Neu-) Schöpfung, sondern auch und ganz vorzüglich die Vollendung der Menschheit gegeben; oder: im Christenthum ist für den Menschen die Schöpfung vollendet.

Augustin hat das wohl erkannt; doch hat er die Gnade, wir möchten fast sagen, zuweilen allzusehr losgetrennt und isolirt von Christo, in dem sie ihren lebensvollen Mittelpunkt hat, wenigstens sie nicht immer in den nothwendigen und wesentlichen Zusammenhang mit Christo gebracht, was freilich, wie wir sehen werden, mit seiner einseitigen Prädestinationstheorie zusammenhängt.

Die subjektive Verwirklichung des in Christo gegebenen Heils geschieht durch den h. Geist. Und das hat Augustin mit überraschender Klarheit hingestellt. Der gnädige Wille Gottes, die Sünder selig zu machen, der im Sohne durch das Erlösungswerk seine Selbstvermittlung gewann, erweist sich durch den h. Geist in der Rettung der Verlorenen vollmächtig und kräftig. —

Nun zur Vermittlung der Gnade und Freiheit.

Augustin hat die unmittelbare Einheit des Göttlichen und Menschlichen im Urstande ganz und gar auseinander gehen lassen durch die Sünde des ersten Menschen: hier das Menschliche, losgetrennt von dem Göttlichen bis zu einem Punkte, da kaum noch eine Spur davon vorhanden; dort das Göttliche, eben so schroff gesetzt in seinem Fürsichsein gegenüber dem Menschlichen. Die Art, wie er beide in ihrem Fürsichsein schildert, ist daher nur eine einfache Konsequenz hievon. Es handelt sich nun aber auch um die Erlösung: wie beide, Göttliches und Menschliches, wieder sich ergreifen. So wahr und erhaben nun ist, wie A. das Zusammensein der Gnade und Freiheit im Menschen in ihrem Gewordensein und in ihrer dereinstigen Vollendung schildert, so wenig bringt er es doch zu einem organischen Zusammenkommen beider im Anfang. Die Freiheit ist zur leeren Passivität degradirt; sie hat zu warten, bis die Gnade kommt. Sie hat auf ihrer Seite keine Entwickelung zu dem Punkt hin, da die göttliche Gnade das wahrhafte Leben in ihr anzündet; es ist kein Zusammenhang zwischen dem Eintreten der göttlichen Gnade in die Kreatur und dem Werden der Kreatur zur Aufnahme dieses positiven Lebens. Ganz natürlich! Augustin hat die Enden, da

Gnade und Freiheit sich noch im Menschen berühren, abgebrochen: beide stehen sich einfach, fast absolut entgegen.

So ist es aber nicht in Wahrheit und Wirklichkeit. Die Gnade und Freiheit sind nur verschiedene Momente der einen und selben göttlichen Bestimmung über den Menschen, die verschiedenen Faktoren des Einen Prozesses. Und wenn sie auch auseinander getreten sind, statt in einander zu sein und immer mehr in einander zu werden, so sind sie doch nicht so auseinander getreten, dass sie sich schlechthin, absolute, einander entgegen ständen.

Es ist allerdings wahr, dass der Mensch von sich aus sein Heil nicht positiv wirken kann; aber damit ist nicht gesagt, dass, wenn er nichts Positives leisten kann, er nicht in sich noch einen negativen Ansatzpunkt zur göttlichen Gnade habe. Die wahre Kraft zum Guten hat der Mensch allerdings nicht mehr ohne die Gnade; aber den Schmerz darüber, dass er die Gnade verloren hat, hat er doch, und diess ist, was noch von wesenhafter Menschlichkeit in ihm ist; und dieser Schmerz, je tiefer er wird, bricht in die Sehnsucht aus nach dem göttlichen Heil. Wenn es so weit gekommen ist mit der Entwicklung des Menschen nach seiner Seite, dann ist die Zeit für ihn erfüllt, dass der Heiland von oben in ihm soll geboren werden, dann kommt die göttliche Gnade in die Stätte, die ihr bereitet ist. Nimmt man aber dem Menschen noch diesen negativen Ansatzpunkt, so nimmt man ihm alle Erlösungsfähigkeit sowohl wie alles Erlösungsbedürfniss. Diess hat Augustin zuweilen geahnt, aber im Streit, da er die göttliche Gnade zu verfechten hatte gegen die menschliche Freiheit, weniger als recht ist beachtet. Hat er doch selbst gesagt, dass noch Spuren des Ursprünglichen im Menschen seien. Er hat es aber nur hingestellt und nicht weiter verfolgt. Den Faden, den er hier liegen gelassen, hat man daher aufzunehmen und weiter zu entwickeln, wenn man zu einem organischen Zusammentreffen der Freiheit und Gnade gelangen will.

Man kann nun aber nicht sagen: so habe also doch der Mensch von sich aus die Gnade zu wirken und es sei das Heil somit nicht das reine Produkt der göttlichen Gnade. Weder der Schmerz um das Verlorne, noch die Sehnsucht nach dem Heil kann das Heil schaffen. Es liegt in beiden keine schöpferische Kraft, nur eine wegbahnende für die Aufnahme des positiven Heiles, für die Gnade, welche allein das Heil wirkt.

Wir müssen aber noch tiefer gehen.

Dieses Leben des Menschen in Schmerz und Sehnsucht, sofern es das ist, was noch im gefallenen Menschen übrig geblieben von der ursprünglichen Freiheit, ist zugleich nichts anderes, als das noch im Menschen zurückgebliebene Göttliche, an welches sich die positive Gnade ansetzt. Es kann daher der Mensch nicht einmal sagen, dass er von sich aus (im Gegensatz gegen die Gnade) auch nur in negativer Weise dem Heil entgegen gehen könne, da eben das, worin er entgegen geht, ein Rest der ursprünglichen Gnade ist.

So viel über die Entwickelung der Freiheit gegen die Gnade hin. Eben so hat aber auch die Gnade ihre Entwickelung gegen die Freiheit hin. Da nämlich ursprünglich Göttliches und Kreatürliches im Menschen in unmittelbarer Einheit sich befinden, da ferner beide auch die Bestimmung haben, im vollendeten Menschen zu unauflöslicher Einheit zusammen zu gehen, da also beide in ihrem wesentlichen Grund sich als nicht fremd, sondern als zusammengehörend erweisen, so ergibt sich, dass die Gnade ihren Ansatzpunkt im Menschen nur in dem hat und haben kann, was noch von ursprünglicher Freiheit in ihm vorhanden ist, wie sie denn auch selbst in ihrem letzten Ziel nicht verschieden ist von dem Ziel der ursprünglichen Freiheit.

Wir haben damit die Uebergänge bezeichnet, die von der Freiheit zur Gnade und von der Gnade zur Freiheit gehen.

Um diess anschaulicher zu machen für das Leben des Einzelnen, müssen wir hinweisen auf die hier korrespon-

dirende Entwickelung in dem Leben der gesammten Menschheit. Es konnte diese den Erlöser nicht (rein) aus sich erzeugen: der Heiland ist nicht (nur) ihre natürliche Blüthe und Frucht. Er kam in sie hernieder von oben herab. So ist es auch mit dem Einzelnen. Aber die Menschheit in ihrer vorchristlichen Entwickelung ging doch dem Heiland entgegen; und er selbst kam nur, wie es heisst, als die Zeit erfüllt war, d. h. als sie bis zu dem Punkt ihrer Entwickelung gediehen war, da sie das Heil von oben zu fassen Bedürfniss und Fähigkeit hatte. Und wie ging sie ihm entgegen? In Schmerz und in Sehnsucht: in Schmerz über das verlorene Heil, von dem eine Sage wunderbar durch alle Völker ging, und in Sehnsucht nach dem wiederkommenden. Gewiss, Schmerz und Sehnsucht ist das Beste der antiken Welt, ist das, worin sie dem Herrn entgegen gegangen ist. Diesem inneren Gesetz der menschlichen Entwickelung entsprach auch der Gang der Erziehung, den Gott mit der Menschheit einschlug, und es ist sich nicht zu verwundern, denn die Gnade und Freiheit motiviren sich in ihrer Entwickelung zu einander. Gesetz und Prophetie, beide mit der Bestimmung, im Menschen den Schmerz über sich selbst zu wirken, zugleich aber auch die Sehnsucht anzuregen und aufrecht zu erhalten, sind die göttliche Einleitung zu Christus, sind die Hauptmomente der vorbereitenden Gnade.

Wie im Grossen und Ganzen, so, halten wir dafür, ist es auch im Einzelnen. Ist ja auch der Einzelne eine Welt für sich, und wohl denselben Gang zu gehen bestimmt, wie die Welt im Grossen. Augustin hatte in seinen Herzens- und Lebenserfahrungen die reichsten Anknüpfungspunkte für die Macht der Sünde und Gnade, wie er sie in seinem System aufgefasst, aber auch für die (eben gegebene) Vermittlung der Gnade und Freiheit (die er nicht hinreichend gegeben) Anknüpfungspunkte genug in seinem ganzen früheren Leben vor seiner Bekehrung, in dem Schmerz und der Sehnsucht, welche die Abwesenheit des Göttlichen ihm verursachte, in dieser Reak-

tion seiner geknechteten Freiheit. Es war das Beste jener dunklen Zeit!

Warum nun nicht Alle gleichermassen zum Heile kommen? Es ist das kein Zufall, auch nicht absolute Willkühr Gottes. Es muss eben für Jeden, wie es in der h. Schrift heisst, seine Zeit erfüllt sein. Und zuverlässig trifft Jeden seine Zeit, uns unbekannt, aber eben so gewiss und eben so tief begründet in dem Zusammenhang seines Lebens und in der damit zusammenhängenden Erziehung Gottes mit ihm, als diess der Fall war mit Christus und mit der Welt im Grossen. Auch diess hat Augustin übersehen. Die Welt, die Erwählten ausgenommen, ist ihm eine verdammte Masse. Es ist wahr, dass Keiner aus sich sein Heil wirken kann; es ist wahr, dass über Keinem an und für sich, weil Keiner heilig ist, das Wohlgefallen Gottes ruht: darin sind Alle Eine Masse, darin sind sich Alle gleich; das ist das Gemeinsame der Gattung. Aber dieser Determinismus durch die Gattung hebt, wie wir gesehen, die Individualität der Einzelnen innerhalb des Gattungscharakters und die Bestimmungen, die der Einzelne sich selbst gibt, nicht auf.

Doch — damit sind wir bereits mitten in die Prädestinations-Frage hinein getreten.

Hat nun aber Augustin ein organisches Zusammenkommen von Gnade und Freiheit nicht gefunden, indem er die Endpunkte beider und die Fäden, da sie ineinander übergehen, zu kurz abschnitt und so die Gnade auf eine Weise den Menschen ergreifen lassen musste, die man einen absoluten Anfang nennen könnte: so hat er dagegen das Zusammensein beider (nachdem sie einmal zusammen gekommen) und die Stufen dieses Zusammenseins auf's Herrlichste geschildert, wie wir diess oben gesehen. Die h. Schrift pflegt Freiheit und Gnade neben einander hinzustellen. Sie spricht: Schaffet euer Heil mit Furcht und Zittern, denn Gott ist't, der in euch wirket beides, das Wollen und das Vollbringen. Da hat man denn geglaubt, diejenigen Aussprüche, welche im Prozesse der Belehrung Alles der göttlichen Gnade zuschreiben, durch

solche temperiren zu müssen, welche umgekehrt die menschliche Selbsthätigkeit hervorheben. Man hat geglaubt oder glaubt noch, die einen seien da, um die andern zu beschränken oder vor Missverstand zu sichern, d. h. beide, Gnade wie Freiheit, und das Verhältniss beider zu lähmen und zu vertuschen. Vielmehr lässt die h. Schrift beide Gegensätze neben einander bestehen, — die tiefsten und umfassendsten aller Gegensätze, „welche dem reichen Geheimniss des Lebens zu Grunde liegen," — aber nicht als Widerspruch, sondern das eine Moment als die Erklärung des andern. Und so fasst es auch Augustin, der in der Liebe beide in höchster Einheit verbindet und eben damit die vollste Autonomie des eigenen Willens mit der vollsten Gnade.

Wir haben oben gesehen, wie Augustin den Determinismus (die Bestimmtheit) und die Selbstbestimmung als zwei sich ergänzende Momente im Leben des Einzelnen fasst. Es war diess in der Sphäre der Sünde. Dasselbe Verhältniss findet statt auch in der Sphäre der Gnade. Was dort Wahres, ist es auch hier, was dort Falsches, auch hier. Das Falsche aber ist, dass über der Macht der Bestimmtheit — dort der Erbsünde, hier der Gnade, — der Einzelne mit der Selbstbestimmung nicht zu seinem vollen Rechte kommt. Wir sprechen hier aber nur vom Beginn und dem Ausgangspunkt der (beidseitigen) Entwickelung, nicht vom Fortgang und Ende.

Gehen wir nun über zur Vorherbestimmung.

Die Voraussetzungen Augustin's für seine Prädestination kennen wir: einerseits die Unfähigkeit des Menschen zu allem Guten, anderseits die Gnade Gottes, welche dem Willen des Menschen vorangehen, ihn erst umschaffen muss; diese Gnade, übergetragen aus der Zeitlichkeit in den Willen Gottes, wird dadurch zu einer vorzeitlichen, zur Prädestination. Wie aber die Gnade nach Augustin ihre Wahrheit hat auch abgesehen von dem Fall, schon an sich, so hat auch die Prädestination sie — in sich selbst. Hiemit stossen wir auf die letzten religiösen Gründe dieser Lehre. Ist die Gnade eine ewige, so ist

darum unser Heil auch von Ewigkeit gegründet; die Lehre von der Gnadenwahl wirft so den Anker unsers Heils aus in dem Grunde Gottes, darin er unerschütterlich ruht, unentwegt von allen Wellen der Zeitlichkeit. „Wer wollte lieber auf seine eigenen Kräfte als auf die unwandelbaren Verheissungen Gottes sich verlassen?“ Und das ist das grosse Gefühl, von dem Augustin ergriffen ist: in Gott Alles zu gründen. Damit hängt zusammen: alles eigene Verdienst auszuschliessen von der Ursächlichkeit seines Heils. Keine Lehre, meint darum unser Vater, stehe der Selbsterwählung, der Selbstgerechtigkeit, die in sich selbst den Grund des Heils sucht, mächtiger gegenüber. Und das ist allerdings sein Grundgefühl: in Allem auf Gott hinzusteuern, Alles auf Gott zu beziehen, Alles in ihm zu gründen. Sonst kann er keine Ruhe finden. In der Prädestination hat nun dieses Gefühl, das jedem religiösen Geiste so zu sagen unwiderstehlich inne wohnt, seinen letzten und höchsten Ausdruck gefunden und damit seinen Frieden. Diese Lehre, weit gefehlt, so lange sie eine gesunde ist, auf geistlichem Stolze zu beruhen, ist eben ein Produkt der tiefsten Demuth, die nichts aus sich selbst haben will, sondern Alles von Gott. Sie gibt aber auch Kraft und vereinigt so beides in wunderbarer Einheit. So sehen wir sie denn auch von den gewaltigsten, heroischesten und demuthsinnigsten Männern der christlichen Kirche gepredigt, und zwar nicht als aparte Meinung, sondern als grundlegende Wahrheit.

Gehen wir zu den letzten spekulativen Gründen dieser Lehre, wie sie Augustin andeutet, so sind es diese: Alles, was gut ist in der Welt, ist nur von Gott; die Weltgeschichte ist im höchsten und letzten Sinn eine Geschichte, eine Dialektik Gottes, eine Vermittlung Gottes mit sich selbst durch das Medium persönlicher Geschöpfe. „Gott versprach nicht, was Menschen, sondern was er selbst (durch Menschen) thun werde.“ Ja das ist der spekulative Gedanke, der erhabenste Gedanke; was an ihm falsch ist, ist nicht der Gedanke, sondern dessen Vermittlung und Ausführung im System.

Gewiss, es gehört mit zu den grössten Früchten des augustinischen Wirkens, dass er diese Lehre, wie sie besonders von Paulus auf's Unzweideutigste entwickelt ist, der Kirche zum Bewusstsein gebracht und in ihr erhalten hat. Die Prädestination hat so gut ein Recht, wie die andern Lehren, in der Kette der Heilslehren als ein besonderes Glied für sich, in ihrer eigenthümlichen Herrlichkeit betrachtet zu werden.

Wenn wir diess von Augustin rühmen, so sprechen wir nicht von der besonderen Fassung, sondern von ihrer Idee überhaupt. Denn in der Entwickelung dieser Idee hat er gefehlt. Er hat die Prädestination durchweg zu abstrakt gefasst: sowohl in ihrem Verhältniss zu ihr selbst, nach innen, als zu ihrer Verwirklichung, nach aussen. Wir können das den Grundfehler nennen.

Wir beginnen mit der Prädestination in ihrem Verhältniss zu ihr selbst.

Gott hat die Menschen nicht prädestinirt überhaupt, sondern in Christo, in welchem sie ihm angenehm sind. Der Wille Gottes, die Menschen zu heiligen und zu beseligen, das heisst, seine ewige Liebe und Gnade, die in der Prädestination ihren letzten Ausdruck hat, kann nicht in Widerstreit stehen mit seiner Heiligkeit; der Beschluss, die Menschen selig zu machen, bedarf daher seiner inneren Vermittlung, und diese ist im Sohne gegeben. Oder vom Standpunkt des Menschen aus diess ausgedrückt: die Menschen an und für sich, zumal als gefallene, können als solche kein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens sein, sondern nur sofern sie im Sohne sind; oder spekulativ ausgedrückt: Gott kann sich selbst in seinem Verhältniss zu sich selbst (nach innen), und in seinem Verhältniss zur Welt (nach aussen) nur durch sich selbst vermitteln; mit der Welt der persönlichen Geschöpfe also nur insofern, als diese aufgenommen sind in das Leben des Sohnes Gottes und damit in das Wohlgefallen Gottes an seinem eingebornen Sohne, der das Abbild seines Wesens ist.

Das hat Augustin nicht genug beachtet. Er hat die Erwählung zu abstrakt hingestellt, nicht genug in ihrem Zusammenhang mit dem Sohne, in dem wir erwählt sind. Er hat wohl auch gesprochen von der Erwählung in Christo, aber er hat es nur so hingestellt, weil es in der Bibel steht, ohne den Sinn davon zu entwickeln. Darum wird die Gnadenwahl zur absoluten; Augustin sieht dabei ab von Christo. Dann aber, um sie zu verwirklichen, um in Bezug auf die zuvor Erwählten den Rathschluss der Erwählung mit der Heiligkeit und Gerechtigkeit in Einklang zu bringen, hat Gott die Menschwerdung Christi beschlossen und den Sohn Mensch werden lassen. So scheint es wenigstens nach unserm Vater. Man sieht: von dem Standpunkt aus, auf den unser Vater bei seiner Prädestinationstheorie sich stellt, ist Christus zum Mittel der Verwirklichung der absoluten Prädestination herab gesetzt. Wie könnte das aber sein, da die Prädestination nur im Sohne ist und er ihr Grund und Mittelpunkt. Die Prädestination und der Sohn sind nicht ausser einander, sondern in und mit einander.

Wir sprachen bisher von der Vorherbestimmung an sich, in ihrer Idee, als zu abstrakt gefasst, nicht konkret genug als im Sohne. Wir gehen nun zum zweiten Hauptpunkt, zur Verwirklichung der Prädestination in der Zeit und Welt. Auch dieser ist zu abstrakt wie der Rathschluss an und für sich. Es ist hier vor Allem nothwendig, das Verhältniss von Ewigkeit und Zeit, von Ueberweltlichkeit und Innerweltlichkeit recht zu fassen. Augustin hielt beide ganz abstrakt auseinander: dort die Ewigkeit, hier die Zeit u. s. w. Es ist aber die Ewigkeit nicht nur jenseit der Zeit, sondern umfasst auch die Zeit als deren absoluter Grund; die Zeit ist nicht nur diesseit der Ewigkeit, sondern auch in der Ewigkeit als deren konkrete Erfüllung. Eben so ist es mit dem Verhältniss der Ueberweltlichkeit und Innerweltlichkeit. Unser Vater hat das sonst wohl erkannt, aber, wie er nun einmal in Betreff der Prädestination in abstrakter Richtung ging, auf dieses Dogma anzuwenden verabsäumt. Wir

haben das hieraus entstandene Missverhältniss in mehrfacher Hinsicht zu bemerken. Gleich bei Christo, dem menschgewordenen Sohne. Wie nämlich die Gnadenwahl an sich ihre Vermittlung hat nur im Sohne, so hat sie auch in ihrer Verwirklichung ihre Vermittlung nur in Christo. Der Wille Gottes, der im ewigen Sohn die künftige Welt ewig zur Seligkeit bestimmt hat, wird Wirklichkeit, indem der Sohn Mensch wird und die Welt mit Gott versöhnt. In den gnädigen Willen Gottes ist die Thatsache der ein für allemal vollbrachten Versöhnung und mit ihr die Bürgschaft der wirklichen endlichen Errettung der Menschenwelt schon von Ewigkeit mit aufgenommen und als wesentliches Moment darin beschlossen; aber die so aufgefasste Gnade wird dennoch in Wahrheit erst mittelst des Erlösungswerkes zu Wege gebracht und für die ganze Welt ausgewirkt. Die Prädestination wird zwar nicht Wahrheit, aber Wirklichkeit in Christi Erlösung, in der Zeit. Um zur Prädestination zu gelangen, kann man somit nur ausgehen von Christo. Auch das hat Augustin verkannt. Wie er den abstrakten Begriff der Prädestination zur Macht über den konkreten gemacht hat, d. h. Gott einen ewigen Rathschluss hat fassen lassen, zu dessen Verwirklichung der Sohn dann dienen muss, so macht er dann den Rathschluss auch zur Macht über die Verwirklichung desselben, welche an und für sich keine andere Bedeutung hat, als: (zeitlich) zu verwirklichen, was (ewig) schon verwirklicht ist. Es gibt bei ihm keinen Zugang zur Prädestination als von oben her, von Gott, der allein den Schlüssel hat. Der ewige Rathschluss ist, wie dort bei der Erbsünde, die auch zu unvermittelt hingestellt wurde, der Abgrund, in den Augustin Alles, was darauf Bezug hat in der Verwirklichung, in der Zeit, hinein wirft.

Wie in Bezug auf die Verwirklichung durch Christus, so erkennen wir diese abstrakte Richtung auch mit Bezug auf die einzelnen Heilsakte, die auf die Erwählung folgen als Berufung, Rechtfertigung, Verherrlichung. Diese Heilswirkungen zusammen bilden eine ganze Kette. Augustin aber hat sie wiederum ganz abstrakt als reine

Konsequenzen der Erwählung gefasst. So gewiss ist, dass diese Akte mit einander verbundeu sind, so sind sie doch nur als Glieder des Einen Organismus, der alle als sich ergänzende Momente in sich fasst, so verbunden, dass wiederum jeder neue Akt eine eben so freie Gottesthat ist, als der erste der Erwählung, dass mithin ein Akt so wichtig ist, als der andere, und dass erst im Zusammenhang aller wesentlich sich integrirender Glieder die ganze Kette sich schliesst „zu einem Ringe göttlicher Treue.“ Von jedem Heilsakte aus kann man somit vorwärts und rückwärts blicken, weil jeder Einzelne, wie er eine neue Gottesthat ist, doch wiederum im Zusammenhange aller andern steht: die Frucht der früheren der Keim der folgenden. Indem aber Augustin den ersten Akt, die Prädestination, zur absoluten Macht über die andern stempelte, hat er allen Einblick in sie vom Standpunkt der späteren aus verschlossen, ja allen Einblick in die folgenden Akte selbst, in welche man nur einen Blick thun kann von ihr aus. Gewiss, das ist eine harte Lehre; für die, die mitten in der Erwählung zu stehen des festen Glaubens sind, weniger; desto mehr aber für diejenigen, die noch jenseits stehen, für die Schwankenden, die Zagenden; hier kann man die zagende Seele über die blosse Wahrscheinlichkeit beruhigender Zusicherung nicht hinausführen, hier kann man nicht mit göttlicher Plerophorie dem Menschen zurufen: so wahr du gerechtfertigt bist, so wahr bist du erwählt; es heisst hier immer nur: so wahr du erwählt bist, bist du berufen, gerechtfertigt, geheiligt, und doch hat Niemand den Schlüssel zur Gewissheit der Erwählung als Gott. Unser Vater hat das selbst gefühlt. Wir sehen oben, wie ihn die Massilienser in's Gedränge brachten und wie ihn das unmittelbare praktische Bedürfniss dazu trieb, darauf hinzuweisen, dass man „den Stern der Erwählung nur durch den Ring und im Spiegel der Rechtfertigung,“ d. h. mit dem Auge des Glaubens erkenne, dass man zum Trost der Erwählung nur durch diese Thür hienieden gelange, und dass Jeder nur ein Scheinbild seiner wirklichen Erwählung fasst, wer

sie ausserhalb der lebendigen Erfassung des Heils zu schauen meint. Eben damit hat aber Augustin die innerweltliche Seite, die von unten, vom Standpunkt des Menschen geht, als ein das andere wesentlich ergänzendes Moment gefasst d. h. sich selbst ergänzt.

Noch ein weiterer Punkt! Nicht blos hat Augustin die Heilsakte, welche in der Zeit an den Einzelnen ergehen, zu reinen Konsequenzen der ewigen Vorherbestimmung gemacht, sondern er hat sie auch, um auf die Kategorie von Ueberweltlichkeit und Innerweltlichkeit zu kommen, zu überweltlich, nicht innerweltlich genug gefasst. Alles, was Gott, sagt treffend ein Neuerer, in seinem überweltlichen Walten beschliesst, das bewirkt er zugleich mit seinem innerweltlichen Walten; was er bestimmt in seinem höchsten Himmel, das vollführt er im tiefsten Grunde des Menschenlebens. So sind Seine Rathschlüsse immer auch Wirkungen und Seine Bestimmungen über dem Menschen verwirklichen sich zugleich in der Substanz des menschlichen Lebens. Von diesem Gesichtspunkte aus ist Prädestination ein Zuvorbestimmen der Individualität der Erwählten, nicht blos ursprünglicher Wille über dem Menschen, sondern auch schöpferische That Gottes in ihm. Gott hat so den Rathschluss der Erwählung hineingelegt in das innerste Wesen des Erwählten selbst. Und diess ist (wenn man so sagen darf) die innerweltliche Seite der Prädestination, in welcher sich die überweltliche verwirklicht. Es lässt sich in dieser Weise die ganze Reihenfolge der Heilsakte Gottes weiter betrachten. Was in dem Prädestinirten als Lebenssaame liegt, wozu der Mensch ursprünglich angelegt ist in seiner von Gott gegebenen Substanz, das entwickelt sich dann in den fernern Momenten. Das Verordnetsein, von dem Paulus spricht, was ist es anders, von seiner innerweltlichen Seite gefasst, als (um in den Worten des oben genannten Schriftstellers zu reden) „die Summe der Führungen Gottes, die den Einzelnen zur Reife bringen für den Glauben.“ Doch — wir brechen ab; es ist hier nicht der Ort, diess weiter auszuführen.

Diesen objektiven Heilsakten am und im Menschen entsprechen aber auch subjektive Zustände und Erregungen im Menschen. Diese Seite (des Glaubens u. s. w.) hat aber Augustin (einer spätern Zeit, der Reformation, es überlassend) nicht durchgearbeitet. —

Wollten wir noch das Verhältniss von Vorherbestimmung und Freiheit beurtheilen, so müssten wir wiederholen, was wir über das Verhältniss von Gnade und Freiheit gesagt. Was hier falsch und wahr, ist es auch dort. Die Freiheit ist nur die Form für die Aufnahme des Göttlichen. Der menschliche Wille ist nur das Medium des göttlichen Wirkens. Augustin nimmt auf der einen Seite dem Menschen alles eigene Verdienst, um Gott alle Ehre zu geben, auf der andern Seite gibt er aber der Freiheit wieder Alles, als ob sie Alles vermöchte; bei den Erwählten nämlich gibt er alle Ehre Gott, bei den Nichterwählten alle Schuld dem Sünder. Wie lässt sich dieses vereinigen? Um diess thun zu können, nimmt er den Begriff der Freiheit nach seinen Zwecken, bald nur formal, bald voll, real; gegenüber der Gnade fasst er sie nur als Organ für Aufnahme derselben, gegenüber der Sünde als die alleinige Kausalität. Das Einemal ist, dass die Zurechtweisung von Wirkung ist, das nur möglich durch die Gnade; das Anderemal ist, dass die Zurechtweisung bei dem Menschen nicht anschlägt, der Sünde allein das zuzuschreiben. Das Einemal ist, dass man prädestinirt ist, das nicht in der Würdigkeit des Prädestinirten, sondern im Wohlgefallen Gottes zu suchen; das Anderemal aber ist, dass man nicht prädestinirt ist, das nicht in Gottes Wohlgefallen, sondern in des Menschen Unwürdigkeit allein begründet; und doch ist alle Würdigkeit von Gott und Seine Gnade unüberwindlich, und dass nicht alle Menschen bekehrt und selig werden, davon kann der letzte Grund nicht in dem Widerstande des Willens einiger Menschen (denn einen solchen hat die Gnade in Allen zu besiegen), sondern einzig in Gott gefunden werden. Nichts desto weniger hütete A. sich, eine Vorherbestimmung zum Untergang oder zur Verdammniss (eben damit auch des Sündenfalls) anzunehmen, wie

die *formelle* Konsequenz seines Systems ihn hätte dazu treiben sollen. Es überwog in ihm das praktische Interesse das unmittelbare Wahrheitsgefühl und auch die Tiefe einer Spekulation, die doch wieder etwas Höheres kannte, als nur (formale) Konsequenz. Eben damit hat er aber einen Theil seiner Vordersätze (betreffend die Freiheit) *selbst wieder durchbrochen* und als unhaltbar dargestellt, ohne dass er übrigens näher darauf eingegangen wäre.

Man kann zwar nicht sagen, das unser Vater die Prädestination als eine *reine* Macht über das Subjekt aufgefasst habe, zu welcher sich dieses auch rein äusserlich verhielte: etwa als würde der Prädestinirte selig, ob er wolle oder nicht. Diese krasse Vorstellung hat man ihm aufgebürdet; er war aber ferne von ihr. Die Prädestination offenbart sich nicht blos an, sondern in den Erwählten, welche die lebendigen Organe der Gnadenwahl sind. Indem er aber der Freiheit gar keine Entwickelung lässt zum Guten hin, auch nicht in negativer Weise, wird die Prädestination doch wieder zur abstrakten Macht über das Individuum, welche mit Allgewalt und unwiderstehlich an ihm und in ihm wirkt. Gewiss, die Prädestination Augustin's kann eine gewisse fatalistische Richtung doch nicht verläugnen. Sie ist der absolute, ewige und überweltliche Akt, der den Menschen von dem Beschlusse der Erwählung aus durch alle Instanzen der Heilsordnung mit unwiderstehlicher Macht hindurch führt, ja hindurch *treibt* bis in die Vollendung hinein. Alles hat hier seinen Grund *nur in Gott*; Alles liegt für die Menschen über ihr zeitliches Leben hinaus. Dieses selbst ist nur der im Grunde völlig bedeutungslose *Reflex* dessen, was die Einzelnen *absolut in Gott* sind. Die Menschen sind, was sie sind, *ehe sie sind*.

Und doch liegen für die rechte Auffassung die Anknüpfungspunkte in seinem System. Denn kein Vater hat die Ueberweltlichkeit und Innerweltlichkeit Gottes so deutlich erkannt, wie er, und an einigen Stellen so klar ausgesprochen (s. System). Wenn daher über ihn hinaus-

gegangen werden muss, so liegen doch die Momente der Weiterbildung im Keime in ihm vor.

Fassen wir diese ganze Kette der göttlichen Heilsakte, die Prädestination an ihrer Spitze, in ihrer Wahrheit, so erscheint in ihnen die Liebe Gottes, wie sie mit dem Erlösten von einer Ewigkeit zur andern geht durch die ganze weltgeschichtliche Zeit hindurch und Anfang, Mitte und Ende umfasst: ein ewiger in der Zeitlichkeit sich verwirklichender Gnaden-, Liebes- und Erziehungsrath Gottes über und an jedem Einzelnen seiner Menschen. Alle Momente des Menschenlebens von dem geheimnissvollen Anfang an sind in ihnen für den treuen Christen verknüpft und aufgenommen in die ewig treue Liebe und Leitung Gottes. —

Wir kommen nun noch zur letzten einseitig gefassten Bestimmung in der Prädestinationslehre Augustin's, zum Partikularismus der Gnadenwahl. Nur Einige sind erwählt, nicht Alle, sagt Augustin. Doch nahm er, wie gesagt, keine unmittelbare Vorherbestimmung zur Verdammniss an. Er ging nämlich nicht vom abstrakt-metaphysischen Begriff der Allmacht Gottes aus, wie die Späteren, die nach dieser Seite hin sein System vollendeten und eben desswegen auch eine Vorherbestimmung zur Verdammniss annahmen. Die Prädestination war ihm der konkrete Begriff der Vermittlung Gottes (des Guten) mit sich selbst. Das Böse steht somit ausserhalb dieser Selbstvermittlung, kommt von der Kreatur und steht unter Gott nur sofern es bestraft und den ewigen Ordnungen unterworfen wird. Sie selbst also, die Menschen, sollen in Folge ihrer eigenen Schuld oder der Sünde Adam's der Grund ihrer Verdammung sein. Wie kann aber dieser Grund im Stande sein, die Reprobation der Einen genügend zu motiviren, da doch Alle in Folge des Falls Adam's unfähig sind zu allem Guten? Augustin merkt nicht, dass er sich in einem Kreise dreht. Die Reprobation der Nichterwählten soll die Ursache ihrer Verstockung und wiederum diese soll die Mitursache von jener sein. Wie muss sich unser Vater abquälen, um diesen Partikularismus zu rechtfertigen vom Standpunkte des Menschen! Und doch heben

sich in seinem System die Gründe immer wieder von selbst auf. Es fällt der Grund immer wieder auf Gott zurück. Doch soll es auch kein blindes Walten Gottes sein, dass er die Einen auserwählt, die Andern nicht! Es sei eine weise und gerechte Ursache! Was ist aber das für eine gerechte Ursache, von der Niemand einen Grund auffinden kann in einer Sache, die für den Menschen sein ewiges Heil beschlägt? Es ist klar, dass Augustin durch seine Annahme einer partikulären Gnadenwahl in eine Enge getrieben wurde, aus der er keinen Ausweg mehr fand und sich nun flüchtete in das unerforschliche Dunkel der Rathschlüsse Gottes. Diese Unerklärlichkeit liegt aber nicht in Gott selbst, sondern in Augustin und Augustin hat nun das Räthsel, das er dieser Lehre durch seine subjektive Fassung gegeben, in der Rathlosigkeit, in der er sich befand, auf Gott selbst zurückgeschoben.

Fragen wir nun aber, was unsern Vater zu dieser partikularistischen Fassung getrieben haben mochte? Vorerst Aussprüche der h. Schrift, die er aber nur einzeln, nicht im Zusammenhang mit andern gefasst hat, besonders Aussprüche Pauli. Der Apostel wollte aber im 9. Kapitel des Römerbriefs keine Theorie geben, sondern nach dem ganzen Zusammenhang, den freilich Augustin nicht genug betrachtet (was sich dann rächte), wollte er eben dem Partikularismus der Juden begegnen, die stolz waren auf ihre Abkunft und die Theilnahme am Heil beschränken wollten auf das Volk, dem sie angehörten. Dieser Beschränkung gegenüber erklärt Paulus, dass die Wahl zum Christenthum von der freien Gnade abhänge und nicht vom Ansehen der Person. Er wollte, wie man sieht, dem jüdischen Partikularismus entgegen treten, und Augustin hat ihn zum christlichen Partikularisten gemacht. — Einmal auf diesem partikularistischen Standpunkt, hat dann unser Vater in diesem Sinn auch die deutlichsten universalistischen Stellen der h. Schrift in diesem Sinne gedeutet. Grund ferner war wohl auch der Gegensatz gegen die pelagianische Lehre vom Verdienst und eigenen Heil, welcher gegenüber er die Lehre von der Gnade nicht scharf genug

ausdrücken zu können meint. Diese schärfste Art, die Gnadenwahl auszudrücken, war dann die partikularistische. Sie wurde aber freilich damit das Extrem der pelagianischen Lehre. — Auch die Erfahrung mochte hinzukommen: die Betrachtung der unendlichen Verschiedenheit in der religiösen Anlage, in dem Glauben, der Liebe der Menschen, die sich Keiner selbst geben kann: wie Einige ganz abgestorben zu sein scheinen für alles Höhere!

Wir können und müssen aber noch tiefer gehen. Warum Augustin eine partikularistische Gnadenwahl und, was damit zusammenhängt, ewige Verdammniss annimmt, hat ihm doch den letzten Grund in — Gott selbst. Wir haben diess noch zu betrachten; wir werden zugleich sehen, wie auch dieser Standpunkt sich aufhebt. Unser Vater betrachtet die Welt und ihre Entwickelung als eine Manifestation und Fxposition der göttlichen Eigenschaften, als Kundgebung der göttlichen Herrlichkeit. Das ist der Kern. Von diesem Gesichtspunkt aus ordnet sich das Weitere. Darin ist enthalten die Betrachtung der Welt als eines organischen Universums mit einem unendlichen Reichthum, analog und entsprechend dem Reichthum der göttlichen Eigenschaften: Engelwelt, Menschenwelt, Dämonenwelt; und diese Welten, sowohl dass sie sind als wie sie sind, haben ihre letzten Gründe eben in Gott und seinem Wesen; sie haben in ihm, wie Augustin sagt, ihre Prädestination: das ist die endliche und finale Betrachtung, zu der unser Vater nach manchen Vorstufen und Kämpfen mit einer, wir dürfen wohl sagen, einseitig, ja übermächtig göttlichen Konsequenz vorgeschritten ist. Da ist die Güte Gottes: dass die Welt ist, ist ihr Zeugniss. Da ist die Gnade: dass Engel sind, die nie gefallen, und dass Menschen, die gefallen, wieder zurückgeführt worden und werden, das ist ihre Manifestation. Da ist endlich die Gerechtigkeit: dass Dämonen, böse Engel, die gefallen und verdammt bleiben, und dass Menschen sind, die gefallen und verdammt sind zu ewigen Strafen, das ist ihre Offenbarung. Dass

die Welt ist, das ist: weil Gott die Güte ist, und weil er die Güte ist, darum ist die Welt. Dass die Einen selig sind, das ist: weil Gott gnädig ist, und weil er gnädig ist, darum sind die Einen, die von ihm erwählt und prädestinirt sind, selig; dass Verdammte sind, das ist: weil Gott gerecht ist, und weil er gerecht ist, darum sind die Andern Verdammte. Dass die Einen und dass die Andern sind, gehört zum vollkommenen Wesen Gottes sowohl als der Welt. Wenn nur Selige wären oder nur Verdammte, so wäre die Welt nicht eine vollkommene Exposition der göttlichen Eigenschaften, und Gottes vollkommenes Wesen fände und spiegelte sich nicht in der Welt, die doch seine Welt ist. Eben darum muss auch die Seligkeit und die Unseligkeit der Einen und der Andern ewig sein; ewig, so gewiss Gottes Gnade und Gerechtigkeit, d. h. Gott selbst, ewig ist — absolut. Ja diese Ewigkeit eben gehört zu ihrer Vollkommenheit. Diess ist der letzte Grund, warum Augustin für ewige Verdammniss spricht. Nicht Unbarmherzigkeit, Lieblosigkeit, Grausamkeit, oder wie man immer sagen mag und gesagt hat — Augustin steht auf einer Höhe der Weltbetrachtung, von der aus ihm alle diese subjektiven Gefühle und Empfindungen verschwinden — nein, das Wesen Gottes und der Welt scheint ihm unerbittlich wie ewige Seligkeit so ewige Verdammniss zu fordern, und die Verdammniss selbst ist ihm eine eben so göttliche Manifestation wie die Seligkeit, so gewiss die Gerechtigkeit Gottes eine gleich würdige Eigenschaft Gottes ist wie seine Gnade. Diese Welt dann ist — und nur so ist die Welt — umschlossen in Anfang, Mitte und Ende von Gott, und die ganze Welt ist es, ohne dass irgendwie weder eine Eigenschaft Gottes aufhören müsste, zu sein, noch der Reichthum der Welt nach irgend einer Seite hin Einbusse erlitte.

In dieser dergestalt angeschauten Welt ruht Augustin als in der Welt seines Gottes.

Gehen wir zur Beurtheilung, so müssen wir von vorn herein bekennen, dass die Unterlage dieser Anschauung

eine durchaus wahre ist. Die Welt in ihrer Totalität ist eine Exposition, gleichsam ein Pantheon der göttlichen Eigenschaften, und das ist ihre Geschichte und ihre Entwickelung. Aber in Einem hat Augustin gefehlt. Er hat diese Exposition zu äusserlich gefasst, nicht immanent genug. Er meinte es so: hier die Gnade, dort die Gerechtigkeit; an dieser die Offenbarung der Gerechtigkeit, an jener die der Gnade. Es ist aber nicht so, als ob die Eigenschaften Gottes neben einander wären, sie sind vielmehr in einander. Die Gnade Gottes ist eben so sehr Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit eben so sehr Gnade: es fiele ja sonst ein Widerspruch in Gottes Wesen. Es ist auch nicht so, als ob diese Eigenschaft an Diesem, jene an Jenem sich offenbarte, sondern alle sind an Allen, so zwar, dass alle sind an jedem Einzelnen. Das ist die rechte Durchdringung der Eigenschaften Gottes in dem Wesen Gottes und das ihre rechte Durchdringung in der Welt. Augustin hat diese bessere Einsicht (s. die Lehre von den Eigenschaften Gottes) selbst gehabt und sie durchgeführt in der Sphäre der Eigenschaften, die sich auf die natürliche Welt beziehen; hier aber, in der sittlichen Welt, hat er sie unterdrückt. Man kann daher sagen, dieser Dualismus sei von seiner besseren Einsicht selbst aufgehoben und widerlegt worden. Er kommt, vermuthen wir, noch von dem Manichäismus, welcher in der Nothwendigkeit des Gegensatzes seinen Grund hat und welchen Augustin in dieser Beziehung nur halb überwunden hatte, indem er zwar die Einheit des Grundes der Welt in ihrem Anfange, aber nicht in ihrem Fortgange und ihrer Vollendung anerkannte. Ja wir könnten sagen, in das absolute Wesen Gottes selbst setze Augustin eine Scheidung, indem er Gott in seinen Eigenschaften gleichsam theilt, als ob Gott das Eine wäre ohne das Andere, das Andere ohne das Eine. Gott ist aber absolut, d. h. nicht blos jede Eigenschaft in ihm ist absolut, sondern auch das Verhältniss aller zu einander ist absolut: jede ist mit und in der andern. Die Eigenschaften Gottes, einzeln gefasst, sind nur für uns, gleichsam die

Strahlenbrechung der Sonne, deren vollen Glanz wir nicht fassen können; einzeln aber sind sie nicht für Gott, sondern es sind alle mit einander und in einander für ihn und in ihm.

Die augustinische Unterlage für den Begriff der Welt (die Welt als eine Offenbarung der Herrlichkeit Gottes) bleibt zwar und bleibt immer wahr. Aber was sich darauf aufbaut, wird ein Anderes. Wir haben nun nicht mehr hier einseitige Objekte der einseitigen Gnade, dort einseitige Objekte der einseitigen Gerechtigkeit; sondern an jedem Individuum offenbart sich dann die Fülle der göttlichen Eigenschaften, jedes ist dann ein Produkt aller und ein Lobgesang auf alle. Und das erst ist die wahre Vollendung der Welt und ihr Ziel, denn dann ist Gottes absolutes Wesen auf absolute Weise ausgedrückt in der Welt.

Auf diese Weise löst sich der Partikularismus vom Standpunkt Gottes, von dem aus Augustin ihn zu erweisen meinte. Eben so löst er sich aber auch (und ergibt sich der Universalismus) vom Standpunkt Christi. Die Prädestination ist in Christo. Dass nun der Sohn Gottes eine Beziehung habe auf das ganze Menschengeschlecht, lehrt die h. Schrift auf's Deutlichste und liegt auch im Begriffe selbst. Und es war mit die Ursache der partikularistischen Auffassung von Seiten Augustin's, dass er die Vorherbestimmung nicht bestimmt genug als in Christo erfolgen liess, sondern schon an und für sich, abgesehen von dem Erlöser. Ist nun aber die Erlösung Christi eine universale, so muss diese Universalität auch eine wirkliche sein; das heisst: Christus hat der Menschheit nicht etwa nur „die abstrakte Möglichkeit des Seligwerdens" erworben; vielmehr ist in ihm die thatsächliche Errettung oder Begnadigung Aller, das absolute Prinzip endlicher allgemeiner Beseligung gegeben. Diese wirkliche Erlösung, unmittelbar durch seine persönliche Menschwerdung und in ihr gesetzt, vollzieht sich durch den von dem Vater und dem Sohne ausgehenden h. Geist an der Welt und jedem Einzelnen in ihr.

Man sieht: die Universalität der Versöhnung fällt mit dem Begriff Christi zusammen, und die Prädestination ist von diesem Standpunkte aus nichts Anderes, denn „die als ewige Thatsache in Jesu Herzen ruhende Versöhnung der ganzen Welt, kraft welcher wir die ganze Menschheit als eine in ihm, ihrem absoluten Lebensprinzipe, schon selig gemachte anzuschauen haben, um darin die unbedingte Bürgschaft der wirklichen, endlichen Rettung Aller zu erblicken.“ So gewiss aber das in Christo gegebene Lebensprinzip ein vollkräftiges ist, so gewiss muss auch die endliche Erlösung Aller erfolgen. Ueberaus schön sagt ein Neuerer: der Potenz nach ist die ganze Menschheit in ihm, dem Geliebten, der als ihr Träger dastand, und solcher ewig bleibt, vor Gott ein für allemal angenehm geworden; er ist daher auch das unendlich kräftige Heilsprinzip für die ganze auf seinem hohenpriesterlichen Herzen getragene Menschheit, und endet, nachdem der Vater Alles unter seine Füsse gethan, seine Herrschaft nicht eher, als bis er an Allen sich als Heilsprinzip und als eine vollmächtige Bürgschaft dergestalt verherrlichet hat, dass zuletzt nach Ueberwindung aller seiner Feinde Gott sei Alles in Allem.

Eben so löst sich aber auch dieser unendliche Partikularismus vom Standpunkt des Menschen, der Freiheit. Die Freiheit, richtig gefasst, setzt in ihrem Ausgangs- wie Endpunkt nicht das Losgerissensein von Gott, sondern den Frieden mit Ihm. Und alles Losgerissensein von Gott kann darum, wie lange es auch dauern mag im Menschen, doch nicht ewig sein, nicht ohne Aufhören. Freilich, wer die Wahlfreiheit als das Wesen der Freiheit fasst, dem ist es möglich, eine ewige Verdammniss zu denken, weil ewig die freie Selbstentscheidung für das Böse währen kann. Wer aber über diesen Begriff hinaus ist, wer anerkennt, dass die Wahlfreiheit nur die negative Vermittlung der Freiheit mit ihr selbst ist; wer anerkennt, dass die Freiheit durch alle Qualen der Wahlfreiheit und des Abfalls eben auch nur zu ihrem Ziele treibt, der kann sie nicht mit

einem Ende schliessen lassen, das ihren wesenhaften Begriff selbst aufhebt.

Wie kommt es nun, dass Augustin gleichwohl so ernst an seinem Partikularismus hielt? Gewiss, es muss etwas Wahres darin liegen, und in der That, es liegt darin die Ahnung einer Wahrheit: und eben diese Wahrheit ist es, die sich gegenüber einer abstrakt allgemeinen Prädestination in dieser Partikularität, wenn auch allerdings in trüber, fast verzerrter Weise, ausgesprochen hat. Das Wahre darin ist nämlich vorerst dieses, dass die Erwählung nicht eine abstrakt allgemeine ist, sondern auf das einzelne Subjekt geht, das als solches auf seine besondere Weise erwählt ist. Dieses Individuelle der Erwählung lässt sich in dem Partikularismus nicht verkennen.

Dann, sofern Augustin einen Unterschied bildet zwischen den Erwählten und Nichterwählten, liegt auch hierin eine Ahnung des Wahren. Den Unterschied, so weit er besteht zwischen den Erwählten und Nichterwählten, lassen wir fallen; den Unterschied an sich aber behalten wir bei und tragen ihn über auf das Gebiet des universellen Rathschlusses, den wir hiedurch aus der abstrakten Einförmigkeit herausheben zu einem belebten, vielfach gestuften Organismus. Es findet eine unendliche Stufenreihe statt in den Prädestinirten: „die Erwählung stellt sich dar in konzentrischen Kreisen," die sich immer mehr erweitern und in demselben Masse abstufen — von Christo ausgehend. Diese mannigfaltige Reihe erscheint aber im Lichte der Prädestination nicht als ein Zufälliges oder Natürliches, sondern, auf Gott zurückbezogen, als eine schöpferische That Gottes. Das ist mit das Wahre, was Augustin in diesem Partikularismus ahnte. In ihm selbst aber, setzen wir hinzu, lagen für diese Auffassung die realsten Anknüpfungspunkte. Denn der Inbegriff und Inhalt der Welt ist nach ihm nichts Anderes, als die Entfaltung und Auseinandersetzung der göttlichen Fülle in einer Totalität der verschiedensten und verschiedenartig gestuften endlichen Wesen.

Wir sehen, in der Lehre von der partikularistischen Gnadenwahl ist die Lehre „von dem Organismus des Reiches Gottes, von den Ordnungen der Gemeinen Christi, von ihrer wunderbaren und mannigfachen Gliederung und Abstufung,“ enthalten. Und das ist „die ideale Schönheit der Menschheit in ihrer Einheit, dass sie nicht einen formlosen Klumpen, sondern einen unendlich fein gegliederten Leib, den schönsten Organismus bildet nach dem Reichthum ihrer mannigfaltigen Anlagen.“ Je mehr aber diese innere Verschiedenheit des Geschlechts hervortritt, desto mehr tritt seine wahrhaft innige Einheit hervor.

Weiter ist durch die Lehre von dieser Gnadenwahl dieser Organismus zugleich näher bestimmt als ein werdender, d. h. als ein in einem historischen Entwickelungsprozess sich befindender, d. h. als ein allmählicher, successiver. Diese Entwickelung steht allerdings unter der Leitung Gottes und geschieht nach seinen heiligen und wunderbaren Gedanken; daher von einer Wahl gesprochen werden muss, die in ihrem räthselhaften Einherschreiten unter der grossen heilsbedürftigen Masse der Kinder Adams alle menschlichen Berechnungen und Erwartungen immer wiederholt zu Schanden macht und dadurch sich selbst als das undurchdringliche Geheimniss der unerforschlichen Wege und der unbegreiflichen Gerichte Gottes zu erkennen gibt.

Und doch erzeigt sich wieder dieser Prozess als ein im innersten Zusammenhang seiner einzelnen Momente sich fortbewegender, so dass alle Momente dieses geschichtlichen Verlaufes wieder zu einem grossen heiligen Organismus zusammen gehen. „Gleichwie eine Kohle die andere anzündet, also sollicitirt jedes auf irgend einem Punkt aufgegangene neue Leben wieder ein solches auf einem anderen Punkte.“

Es ist sogar ein wunderbarer Zusammenhang zwischen der Erwählung der Einen und der derzeitigen Nichterwählung der Andern. Während nämlich die Gnade auf dem einen Punkt ihre Kinder aus der Gesammtmasse herausholt, übergeht sie allerdings zugleich Andere, deren

Zeit mit Rücksicht auf ihre eigene Persönlichkeit, auf ihre negative Entwickelung zum Heile zu, wie auch mit Rücksicht auf ihren Zusammenhang im Ganzen, noch nicht gekommen ist. Eben damit ist aber doch wieder zugleich in doppelter Beziehung ihre Erwählung angebahnt. Positiv: sofern mit der Erwählung des Einzelnen, der in dem ganzen Leibe der Menschheit als ein Glied steht, auch der ganze Leib selbst dadurch hereingezogen wird; sofern in dem Erwählten „nicht blos ein einzelner Punkt als solcher vom Gnadenlicht durchdrungen, als vielmehr jederzeit auch ein Theil des Gesammtwiderstandes überwältiget wird, und somit die Gnade in jedem Einzelnen beständig zugleich das Ganze der noch zu durchdringenden Menschheit zum Gegenstand hat, so dass, wie man sieht, zwischen Uebergehung auf der einen und Erwählung auf der anderen Seite ein tiefer Zusammenhang stattfindet.“ Negativ: sofern diejenigen, die in ihrer negativen Entwickelung zum Heile noch nicht bis zu dem Punkt gelangt sind, da die Gnade sie ergreifen kann, ihren weiteren, immer tiefer werdenden Schmerzen überlassen werden, als in welchem Sichselbstüberlassensein eben das Morgenroth der Gnade sich ankündigt.

Nur noch Eines haben wir zu bemerken: diese zeitliche Entwickelung reicht wohl über diese Weltzeit (Äon) hinaus und ihren Abschluss.

Welch' einen Einblick gewährt uns diese allgemeine Gnade mit dieser Gnadenwahl, dieser Universalismus mit diesem Partikularismus! Beide nur im innigsten Zusammenhang geben die ganze Herrlichkeit. Zu dieser Einsicht hat aber Augustin den Weg gebahnt eben durch seinen, wenn auch einseitig und unvermittelt gegebenen, Partikularismus.

Wenn wir die Fehler Augustin's in seiner Gnaden- und Prädestinationslehre noch einmal kurz überschauen, so scheinen sie uns daher zu rühren, dass er diese Lehre im Gegensatz gegen den Pelagianismus entwickelte. Dass er den Pelagianismus bekämpfte, ist wahr und gut an ihm; aber unabtrennlich von der Polemik ist nun

einmal, dass dabei immer das eine Moment zu mächtig hervortritt auf Kosten des Ganzen. Augustin ging von oben her, von der Gnade Gottes, von der religiösen Anschauung. Das war sein Standpunkt, und darin sind seine Einseitigkeiten begründet; seine Gnade wurde zur abstrakt-absoluten Macht über alle andern Momente. Indessen, wenn er auch die höhere Einheit nicht überall fand, so sind doch die Anknüpfungspunkte hiefür in seinem Systeme überall gegeben.

Wir kennen nun den Pelagianismus und den Augustinismus. Wahrhaftig, es ist kein Schulstreit gewesen, so wenig, ja noch weniger als diess der Fall war mit dem Arianismus. Blickt man den Fragen, die zur Sprache kamen, auf den Grund, so findet man, dass in ihnen das Christenthum gerade nach seiner praktischen Seite beruht. Und eben diess macht den Streit zu einer Angelegenheit aller Zeiten. Man kann diese Fragen verschieden fassen, diess ändert aber an ihrem wesentlichen Inhalt nichts. Die Frage nach der Freiheit, allgemeiner ausgedrückt nach der menschlichen Natur, ist die erste. Was war und wie war sie? Wie ist sie nun? Wie soll sie werden? Diess sind Fragen, die in jener ersten eingeschlossen liegen: Fragen nach der Idee des Menschen, nach seinem wirklichen Zustande, nach seiner Bestimmung. — Die zweite Hauptfrage beschlägt die Gnade, das Christenthum. Ist es ein göttliches? Ist ein spezifisch Görtliches in ihm, eine Lebensmacht, ein Lebensprinzip? — Welches ist endlich das Verhältniss dieser Gnade zu dieser Freiheit, des Christenthums zu der menschlichen Natur? Ist es ein äusserliches oder ein innerliches? Ein mechanisches oder ein dynamisches? Ein zufälliges oder ein wesentliches? Das sind die Fragen, die zur Sprache kamen: sie fassen das Christenthum in seinem praktischen Centrum.

Fragen wir nun, wie sich Augustin und Pelagius zu diesen Fragen verhalten habe. Mechanisch und atomi-

stisch nach der philosophischen Seite, naturalistisch nach der religiösen —: so stellt sich des Pelagius Ansicht vom Christenthum heraus. Anders können wir sie nicht bezeichnen. Und beides hängt so zusammen, dass wir nicht wissen, was überwiegt. Wir erinnern an seinen Freiheitsbegriff. Wo ist hier die Spur einer Entwickelung? Eben so ist es mit der Sünde. Ihre Entstehung, ihr Wesen, ihre Macht, wie ist diess Alles so atomistisch gefasst! Es zeugt diess aber zugleich von einer naturalistischen Richtung in religiöser Rücksicht. Pelagius hat keine Erfahrung von der Sünde und ihrer Macht, weil er nie in die Tiefen seiner Seele hinabgestiegen, nie sich im Innersten seines Willens erfasst hat. Er ist auf der Oberfläche geblieben und spielt auf ihr. Darum ist er nie zur Erkenntniss des Bösen gekommen. Sollen wir zur Gnade übergehen, zum Verhältniss der Gnade und Freiheit? Wie er hier die Sache fasst, kann keine Rede von Wiedergeburt sein; von dem innern Leben, da der Mensch das Christenthum in sich als innerste, treibende Lebenskraft spürt, muss aber Pelagius nichts erfahren haben. Gewiss, so wenig sein Geist weiss von dynamischer Auffassung, so wenig weiss sein Herz von Sünde und Gnade. Er steht ausserhalb dieser Gegensätze; so weit ist er nie gedrungen; er befindet sich in einer Mitte, die weder das Eine noch das Andere kennt. So war auch sein Leben. Wir wissen nicht, dass es tief gegangen wäre, dass tiefe Gegensätze in dasselbe gefallen wären. Von allem diesem war Augustin das reine Gegentheil: ein Leben, von den mächtigsten Gegensätzen bewegt, eine Spekulation voll Geist und Leben, ein Herz voll Unrast, bis es Ruhe fand in Gott, eine Erfahrung von der Macht der Sünde und der Macht der Gnade, von welcher pelagianische Naturen keine Ahnung haben. In der That, nicht leicht finden sich zwei Männer von so entgegengesetzten geistigen Physionomien und Lebensschicksalen.

Wir haben den Pelagius ernst beurtheilt. Wir wollen, was Gutes an ihm, darum nicht verschweigen, wenigstens seine guten Intentionen nicht.

Seine Absicht ging nämlich, wie deutlich erhellet, zunächst darauf aus, das sittliche Bewusstsein seiner Zeit zu stärken. Er hatte, scheint es, Veranlassung mehr als genug zu Klagen gefunden. „Viele, sagt er, streben nach dem Schatten der Demuth, Wenige nach ihrer Wahrheit; denn es ist sehr leicht, ein ärmliches Kleid zu tragen, mit Unterwürfigkeit zu grüssen, Hände und Stirne zu küssen, mit zur Erde geneigtem Haupte und niedergeschlagenen Augen Demuth und Sanftmuth zu versprechen, mit langsamer, leiser Stimme zu reden, oft zu seufzen und bei jedem Worte sich einen Sünder und Elenden zu nennen; und wenn man mit dem leichtesten Wörtchen beleidigt ist, sogleich die Stirn in Falten zu ziehen, den Kopf in die Höhe zu werfen und jenen zarten Laut des Mundes plötzlich in wüthendes Geschrei zu verwandeln.“ Nun wollte er alle faulen Entschuldigungen und Beschönigungen, wie sie bald gäng und gäbe waren, abschneiden. Diess aber glaubte er nicht zweckdienlicher zu können, als durch Hervorhebung der Freiheit gegenüber von denjenigen, welche mit der Gebundenheit der menschlichen Natur ihre Laster entschuldigten. „Die Meisten, wenn es sich um den Zustand des Menschen handelt, sagen, gleichsam das Werk des Herrn tadelnd, mit eben so viel Gottlosigkeit als Unwissenheit, es hätte der Mensch so gemacht werden sollen, dass er überhaupt nicht sündigen könnte. Das Geschöpf sagt also zu seinem Bildner: warum hast du mich so gemacht? Und während diese Gottlosesten aller Menschen unterlassen, das selbst, was sie gemacht sind, wohl anzuwenden, möchten sie lieber anders geschaffen sein, und die, welche ihr Leben nicht bessern wollen, möchten scheinen, die Natur verbesseru zu wollen.“ Um der Schwäche Kraft zu geben, wies er nun hin auf das Grosse, was ein ernstlicher Wille leisten könne. „So oft ich, schreibt er an Demetrias, über sittliches Verhalten und Lebenswandel zu reden habe, pflege ich zuvor auf die Kraft und Beschaffenheit der menschlichen Natur hinzudeuten, zu zeigen, was sie vermöge, und sodann den

Geist des Hörers zu den Tugenden anzutreiben, damit es nicht umsonst sei, ihn zu Dingen aufzufordern, für die er vielleicht seine Kraft nicht ausreichend erachtet. Denn wie vermögen wir den Weg der Tugend zu betreten, wenn uns nicht die Hoffnung geleitet! Jeder Versuch zum Bestreben hört auf, sobald man am Erfolge verzweifelt.“ Offenbar hatte der praktische Eifer, der den Pelagius beseelte, hier, in der Freiheit, seinen Brennpunkt. Diese Moral war aber eine falsche. Pelagius trennte im Menschen das Kreatürliche vom Göttlichen, die Ethik von der Dogmatik (Religion). Darum ging er ganz fehl in seinen Bestrebungen. Wir läugnen nicht, dass sein Eifer gut gemeint war, aber das Heilmittel war so schlimm, als die Gebrechen, gegen die es gerichtet war.

Hat nun aber Augustin seinerseits die Ethik nicht untergehen lassen in der Dogmatik, das Kreatürliche ganz verzehren lassen vom Göttlichen? Den Punkt, wo man diess sagen könnte, haben wir angedeutet; aber das ewig Wahre an ihm bleibt doch das, dass er alle wahrhafte Sittlichkeit aus der Religiosität als ihrem fruchtbaren Mutterschoosse hervorkeimen liess. Die Religiosität ist ihm die Quelle der Sittlichkeit. Gewiss, es war höchste Zeit, dass es zu einem solchen ausgesprochenen Konflikt kam, wie im pelagianischen Streitpunkte, und zu einer solchen Entscheidung, wie sie durch Augustin der Kirche errungen wurde. Es war höchste Zeit, sagen wir, gerade so, wie es höchste Zeit gewesen war mit der arianischen Krisis. Die Gefahr nämlich war gross, es möchten in der evangelischen Sittenlehre die eigenthümlich evangelischen Grundbegriffe von Sünde und Gnade verloren gehen, und das Evangelium zum Gesetze werden und der evangelische Standpunkt zum gesetzlichen zurücksinken. Es war Gefahr, dass die unevangelische, die jüdische Sittlichkeit hereinbreche in die neutestamentische Kirche. Die Lehre von der christlichen Vollkommenheit, die durch einzelne Stände zu erlangen, die Richtung auf die äusserliche Aszese kam aus solchem Standpunkte oder führte zu solchem hin. Pelagius, wie wir wissen, war Mönch,

und eben das Mönchthum war schon an und für sich der Gefahr einer solchen Richtung auf die äussere Aszese, solcher Verkennung der evangelischen Sittlichkeit, am meisten ausgesetzt. Pflegt man doch, wenn man von „Mönchsgeist" redet, in der Ethik eben diese unevangelische, gesetzliche, werkheilige Gesinnung zu verstehen. Im Mönchsthum hatte denn auch der Augustinismus seine Hauptgegner: wir erinnern an die Mönche in Adrumet, Massilia und später.

Es musste daher zu einer Krisis und in Folge dieser zu einer Reinigung kommen. Das geschah durch Augustin. Er war es, der die Anthropologie auf die evangelischen Grundbegriffe zurückgeführt hat, oder vielmehr, da sie vor ihm noch nie in dieser entscheidenden Weise festgesetzt wurden, der sie festgestellt hat auf Grund vorzugsweise der paulinischen Anschauung. Man hat, um den Pelagius zu entschuldigen, ihn mit Origenes verglichen und in diesem grossen Orientalen dieselbe Idee des Christenthums finden wollen. Es ist wahr: Pelagius lehnte sich in seiner Denkweise an die orientalische Kirche an, in der das Bewusstsein der Sünde zurücktrat gegen das Bewusstsein der Freiheit. Wir wissen auch aus des Pelagius Lebensgeschichte, dass er in Palästina günstigere Aufnahme gefunden hat, als in Afrika. Inzwischen ist gleichwohl eine grosse Verschiedenheit zwischen Pelagius und dem Alexandriner. Es geht ein hoher, idealer Zug durch des Origenes System, welcher dem Pelagianismus ganz und gar abgeht. Jener, und mit ihm die ausgezeichnetern unter den Orientalen, anerkannten im Christenthum ein höheres Leben, eine neue Schöpferthat Gottes; sie waren weit entfernt, den innern Kern desselben nur in einer höhern Lehre oder in einem besseren Gesetz zu finden, wie Pelagius. Und wenn sie auch hohe Vorstellungen hatten von dem Vermögen des Menschen, so räumten sie doch der Erlösung einen nothwendigen Platz in den Systemen ihrer Glaubenslehren ein. „Entweder waren es wesentlichere Verluste, welche nach ihrer Ansicht der Fall verursacht, die Erlösung aber in überwiegendem Maasse vergütet hat,

oder, wenn auch, ohne einen Unterschied zwischen der Beschaffenheit der Natur vor und nach jenem Wendepunkt zu machen, ihre Mängel aus ihrer eigenthümlichen Schwäche abgeleitet werden, so ist nur desto mehr der Stand der Natur ein vorbereitender, welcher der Ergänzung bedarf und die Erlösung als seine Vollendung fordert.“ Ja sie fassten das Christenthum als Vollendung der Welt durch den menschgewordenen Logos; sie sahen in ihm eine Erhebung der menschlichen Natur zu höherer Würde in göttlicher Gemeinschaft. Der Logos, die Vernunft selbst, der auch allem Besseren im Heidenthum zum Grunde liegt, ist es, der, alle Strahlen zusammenfassend, in Christo Mensch geworden ist. Ihnen, wie man sieht, ist Christus doch Kern und Stern des Christenthums und die Zeit des Christenthums diejenige, welcher die Entwickelung der ganzen Schöpfung entgegendrängte. Man kann daher sagen: sie trugen das Christliche auch auf das Jüdische und Heidnische über, während Pelagius das Jüdische und Heidnische auf's Christliche übertrug; und während man ihnen ein von Sehnsucht nach dem ewigen Licht erfülltes Gemüth anfühlt, zeigt sich in Pelagius eine oberflächliche Selbstgenügsamkeit. —

Man hat Augustin's Lehre für praktisch gefährlich, ja für entsittlichend gehalten. Man hat sie die Lehre „des religiösen Sklaventhums“ genannt. Das ist die gewöhnliche Kritik vom Standpunkt der vulgären Moral, die keinen Begriff davon hat, wie Abhängigkeit von Gott eben die Freiheit des Menschen konstituirt. Wenn wahr ist: an den Früchten sollt ihr den Baum erkennen, so kann der Augustinismus kühn auftreten. Der Pelagianismus war stets der Lieblingspunkt vulgärer Naturen, hat sich identifizirt mit der niedern Moral, ja er ist diese selbst. Und wo und wann in der Kirche ein energisches Glaubens- und Liebesleben verloren gegangen war, da hatte sich allemal der Pelagianismus breit gemacht. Wo und wann sich aber in der Kirche die Todtengebeine wieder zu regen begannen, da kam es, wir wollen nicht gerade sagen, durch Augustin's Studium, aber immerhin nicht ohne ihn; und jeden-

falls kam dann er zu Ehren. „Es ist erstaunenswerth, dass fast alle edlern Bewegungen, welche in den folgenden Jahrhunderten die Kirche verherrlichten, von Söhnen Augustin's ausgegangen sind, oder dass wenigstens Augustiner höchlich dabei betheiligt waren.“ Augustin's Geist hat in der Person Bernhards von Clairvaux die gesunkene Kirche wieder gehoben; er hat durch die Jansenisten, diese liebliche Blüthe des modernen Katholizismus, die Ehre der katholischen Kirche, die durch die Jesuitenmoral, die Vertheidiger des Pelagius, auf's Tiefste erniedrigt war, wieder hergestellt u. s. w. — Ebenso war der Augustinismus „die Standarte“ und das Bekenntniss aller derjenigen, welche die christliche Freiheit wieder herstellten, während der Pelagianismus Grundlage für die Theologie der Hierarchie war.

Es gibt keine Häresie, welche der pelagianischen an Wichtigkeit so gleich käme, als die arianische. Es sind diess die zwei Hauptbäresien, welche das Wesen des Christenthums bedrohen: der Arianismus bedroht es in seinem Grunde, in der Würde der Person des Erlösers, als des eingebornen Sohnes Gottes, der Pelagianismus in dem Erlösungswerke als einer göttlichen Potenz und in der Anwendung desselben auf den Menschen. Beide meinen dasselbe: jener nur in der Sphäre der Theologie im engern Sinne so geheissen, dieser in der Sphäre der Soteriologie und Anthropologie. Beide hängen zusammen. Ist der Erlöser aus der Reihe der Geschöpfe, wenn auch als das erste und höchste, so steht auch das Christenthum auf dieser Stufe, und die Erlösung ist nur das Resultat des Zusammenwirkens natürlicher Fähigkeiten. Oder: ist die Erlösung auf solchem Wege zu bewirken, wie Pelagius meint, so ist sie kein göttliches Werk, der Erlöser dann auch nicht wahrhaft Sohn Gottes. „Ich habe dich geschaffen, lässt aber Augustin Gott sprechen, ich schaffe dich nun vom Neuem; ich habe dich gebildet, ich bilde dich wieder um; ich habe dich gemacht, ich mache dich nun; wenn du dich nicht konntest erschaffen, wie konntest du dich umschaffen?“ Der Pelagia-

nismus ist die Fortsetzung des Arianismus, die konsequente Uebertragung desselben auf das Heilsgebiet; der Arianismus die Begründung des Pelagianismus. Hat hingegen die Menschheit nicht Kraft und Fähigkeit und Potenz, den Erlöser rein aus sich heraus zu erzeugen, sondern ist der Erlöser, statt rein aus ihrem Zusammenhang hervorzugehen, zugleich durch eine ursprünglich schöpferische That Gottes gesetzt, so hat auch der Mensch nicht die Fähigkeit, sich selbst zu erlösen, d. h. die Erlösung aus sich heraus zu erzeugen, sondern auf dieselbe Weise, wie der Erlöser eingetreten, d. h. von oben muss auch der Lebenskeim durch Vermittlung dieses Erlösers in die Seele des Einzelnen sich einsenken. — Wir könnten noch weiter gehen. Es gibt noch eine weitere Konsequenz dieser Prinzipien auf dem christologischen Gebiete. Auf diesem Standpunkt erscheint nämlich Christus nicht als von Natur Sohn Gottes, sondern als der durch seine Tugend verdient hat, dass Gott in ihm bis zu diesem Punkt vorgedrungen sei. — Es ist allerdings derselbe Geist auf allen diesen Gebieten, den theologischen, christologischen, anthropologischen.

Pelagius hat das freilich nicht gemerkt: er hat Christus als den Sohn Gottes im nizäeischen Sinne angenommen; er hat die Trinität recht streng premirt; er that sich darauf zu gut, orthodox zu sein in diesem Punkte. Und doch hat er durch sein System jenes im Geiste aufgelöst. Das zeugt für sein loses, mechanisches Denken, das die Bestimmungen äusserlich an einander reihte, ohne ihren innerlichen Zusammenhang zu merken. Er vermochte „die härtesten Widersprüche neben einander zu ertragen,“ ohne sie zu achten. Erst einer späteren Zeit war die Konsequenz aufbehalten, den Zusammenhang des Arianismus und Pelagianismus zu erkennen und beide sonsequent zu vereinigen im naturalistischen Rationalismus.

Wie in den Systemen, so ist auch in der Persönlichkeit des Pelagius und Arius frappante Aehnlichkeit: derselbe mechanische, atomistische Verstand, derselbe Mangel an spekulativem Geiste, an tieferer Religiosität. —

falls kam dann er zu Ehren. „Es ist erstaunenswerth, dass fast alle edlern Bewegungen, welche in den folgenden Jahrhunderten die Kirche verherrlichten, von Söhnen Augustin's ausgegangen sind, oder dass wenigstens Augustiner höchlich dabei betheiligt waren.“ Augustin's Geist hat in der Person Bernhards von Clairvaux die gesunkene Kirche wieder gehoben; er hat durch die Jansenisten, diese liebliche Blüthe des modernen Katholizismus, die Ehre der katholischen Kirche, die durch die Jesuitenmoral, die Vertheidiger des Pelagius, auf's Tiefste erniedrigt war, wieder hergestellt u. s. w. — Ebenso war der Augustinismus „die Standarte“ und das Bekenntniss aller derjenigen, welche die christliche Freiheit wieder herstellten, während der Pelagianismus Grundlage für die Theologie der Hierarchie war.

Es gibt keine Häresie, welche der pelagianischen an Wichtigkeit so gleich käme, als die arianische. Es sind diess die zwei Haupthäresien, welche das Wesen des Christenthums bedrohen: der Arianismus bedroht es in seinem Grunde, in der Würde der Person des Erlösers, als des eingebornen Sohnes Gottes, der Pelagianismus in dem Erlösungswerke als einer göttlichen Potenz und in der Anwendung desselben auf den Menschen. Beide meinen dasselbe: jener nur in der Sphäre der Theologie im engern Sinne so geheissen, dieser in der Sphäre der Soteriologie und Anthropologie. Beide hängen zusammen. Ist der Erlöser aus der Reihe der Geschöpfe, wenn auch als das erste und höchste, so steht auch das Christenthum auf dieser Stufe, und die Erlösung ist nur das Resultat des Zusammenwirkens natürlicher Fähigkeiten. Oder: ist die Erlösung auf solchem Wege zu bewirken, wie Pelagius meint, so ist sie kein göttliches Werk, der Erlöser dann auch nicht wahrhaft Sohn Gottes. „Ich habe dich geschaffen, lässt aber Augustin Gott sprechen, ich schaffe dich nun vom Neuem; ich habe dich gebildet, ich bilde dich wieder um; ich habe dich gemacht, ich mache dich nun; wenn du dich nicht konntest erschaffen, wie konntest du dich umschaffen?“ Der Pelagia-

nismus ist die Fortsetzung des Arianismus, die konsequente Uebertragung desselben auf das Heilsgebiet; der Arianismus die Begründung des Pelagianismus. Hat hingegen die Menschheit nicht Kraft und Fähigkeit und Potenz, den Erlöser rein aus sich heraus zu erzeugen, sondern ist der Erlöser, statt rein aus ihrem Zusammenhang hervorzugehen, zugleich durch eine ursprünglich schöpferische That Gottes gesetzt, so hat auch der Mensch nicht die Fähigkeit, sich selbst zu erlösen, d. h. die Erlösung aus sich heraus zu erzeugen, sondern auf dieselbe Weise, wie der Erlöser eingetreten, d. h. von oben muss auch der Lebenskeim durch Vermittlung dieses Erlösers in die Seele des Einzelnen sich einsenken. — Wir könnten noch weiter gehen. Es gibt noch eine weitere Konsequenz dieser Prinzipien auf dem christologischen Gebiete. Auf diesem Standpunkt erscheint nämlich Christus nicht als von Natur Sohn Gottes, sondern als der durch seine Tugend verdient hat, dass Gott in ihm bis zu diesem Punkt vorgedrungen sei. — Es ist allerdings derselbe Geist auf allen diesen Gebieten, den theologischen, christologischen, anthropologischen.

Pelagius hat das freilich nicht gemerkt: er hat Christus als den Sohn Gottes im nizäeischen Sinne angenommen; er hat die Trinität recht streng premirt; er that sich darauf zu gut, orthodox zu sein in diesem Punkte. Und doch hat er durch sein System jenes im Geiste aufgelöst. Das zeugt für sein loses, mechanisches Denken, das die Bestimmungen äusserlich an einander reihte, ohne ihren innerlichen Zusammenhang zu merken. Er vermochte „die härtesten Widersprüche neben einander zu ertragen,“ ohne sie zu achten. Erst einer späteren Zeit war die Konsequenz aufbehalten, den Zusammenhang des Arianismus und Pelagianismus zu erkennen und beide sonsequent zu vereinigen im naturalistischen Rationalismus.

Wie in den Systemen, so ist auch in der Persönlichkeit des Pelagius und Arius frappante Aehnlichkeit: derselbe mechanische, atomistische Verstand, derselbe Mangel an spekulativem Geiste, an tieferer Religiosität. —

Augustin hingegen erscheint als der würdige Fortsetzer des durch Athanasius begonnenen Werkes.

Indem wir Augustinus und Athanasius betrachten, kommen wir auf die Bedeutung des Augustin überhaupt im Verhältniss zur orientalischen Kirche. Es ist dieses: Die christliche Theologie des Morgenlandes ist „vorherrschend eine Metaphysik des göttlichen Wesens, sowohl an sich als nach seiner Manifestation in Christo, spekulative Theologie und Christologie; das Göttliche wird mehr als das behandelt, was es objektiv, in sich selbst und in seiner Offenbarung ist.“ Mit Augustin „wendet sich dagegen die Theologie zum Menschen und betrachtet, was das Göttliche für uns und in uns ist: sie geht vom Himmel zur Erde. Die christliche Lehre ist nicht mehr nur überwiegend System der Gotteserkenntniss, sondern sie wird Erkenntniss der Sünde und erlösenden Gnade, und damit tritt das Christenthum erst recht eigentlich in's Leben, in's Herz und in den Willen, und erweist sich als eine göttliche Kraft nach seinem subjektiven Charakter: Christus der Gottmensch wird erst recht zum Christus in uns.“

Wir können sagen: der Augustinismus ist zu betrachten „als der welthistorische Uebergangspunkt von der religiösen Objektivität des Morgenlandes zur Subjektivität des Abendlandes, und Augustin ist der Angelpunkt, durch den die Bewegung von der einen Seite zu der andern hinüberging.“

In dieser anthropologischen (subjektiven) Sphäre der Theologie (des Christenthums) gibt es nun aber die beiden Anschauungen: die augustinische und die pelagianische. Indem wir diesen Satz hinstellen, sprechen wir nur vom Wesentlichen derselben, von der ganzen Anschauung des Christenthums, wie sie diesen Systemen zu Grunde liegt. Man mag im Einzelnen, in der besonderen Fassung von Augustinus und Pelagius differiren: die Hauptsache bleibt immer dieselbe. Wir können daher sagen: die zwei wesentlich verschiedenen, ja einander gerade entgegengesetzten Grundanschauungen vom Christenthum, wie sie für

Geist und Herz des Menschen möglich sind, haben sich in beiden Systemen ausgesprochen. Darum hat der Streit nicht eine zufällige oder nur eine persönliche Bedeutung, sondern eine nothwendige und wesentliche, und nicht blos eine temporäre, sondern eine allgemeine.

Die pelagianische Anschauung unterlag. Aus mehreren Gründen. Aeusserlich: die afrikanischen Bischöfe mit den römischen unterdrückten mit ihrer Autorität den Gegensatz, und die weltliche Macht war nicht säumig, der geistlichen Autorität ihren Arm zu borgen. Innerlich: die pelagianische Anschauung vom Christenthum, konsequent bis zur Spitze getrieben, hätte das Christenthum als Erlösung und eben damit die Kirche selbst zerstört und musste darum nothwendig von ihr abgewiesen werden.

Der Augustinismus siegte innerlich wie äusserlich. Fortan galt Augustin für Schwert und Schild des Glaubens. Aber wie es wohl zu synodalischen Bestimmungen in seinem Sinne kam schon zu seinen Lebzeiten unter seinem unmittelbaren Einflusse, und ein Jahrhundert nach ihm durch den Einfluss seines Geistes, wie aber diese Bestimmungen doch nur Bestimmungen von Provinzial-Synoden waren, die keine allgemeine kirchliche Geltung ansprechen konnten; wie es also zu keinem symbolischen Abschluss kam mit dieser Lehre (wie in dem theologischen und christologischen Gebiete): so war auch der augustinische Geist nicht vollkommen in Saft und Blut der Kirche übergegangen. Nur sein Name, nicht sein Geist beherrschte die Kirche. Unter der Firma der ersteren machten sich semipelagianische Bestimmungen geltend. Und es ist sich nicht zu verwundern. Einmal, weil der Pelagianismus nur so äusserlich überwunden war; was damit gewonnen, sah man (wie immer in solchen Fällen): momentaner Sieg wohl, aber auf Kosten einer freien und darum nur allein wahrhaften und dauernden Ueberwindung der Gegensätze. Sie waren unterdrückt, aber nicht besiegt, und darum um so gefährlicher. Es waren zwar nicht „die Ränke einer theologischen Partei, welche das weltliche und geistliche Interesse vermischend,

mit dem Hof sich zu verbinden wusste; sondern es war der überlegene Geist Eines nur von dem Eifer für eine ihm heilige Wahrheit beseelten Mannes, der über seine Umgebungen herrschend, durch diese auch die Staatsmacht für den Dienst seiner Ueberzeugung zu gewinnen wusste." Auch war die Lehre, welche hier den Sieg gewann, „keine durch die weltliche Macht dem Entwicklungsgang der Kirche aufgedrungene, sondern es siegte die Lehre, welche die Stimme des allgemeinen christlichen Bewusstseins für sich hatte"; aber immerhin war die Weise des Kampfes eine dem geistigen Gegenstand theilweise unangemessene, tumultuarische. Synoden für und wider: hier die palästinensische, dort die karthagische, hier ein Zosimus, dort ein Innozenz; da griff Augustin zur weltlichen Gewalt. Gewiss die Spuren ihres nicht völlig gerechten Kampfes trug die Kirche in ihren eigenen Wunden davon, in der Aeusserlichkeit, darin ihr Sieg und die Früchte desselben sich offenbarten. — Es ist noch ein weiterer Grund, warum der Augustinismus nicht völlig Eigenthum der Kirche wurde. So gewiss ist, dass im Grossen und Ganzen seine Lehre von der Sünde und Gnade tief und christlich ist, so gewiss ist, dass er im Einzelnen von Extremen nicht ferne war und über den Gegensätzen die Vermittlung noch nicht fand. Das schreckte die Naturen ab, die für die zu Grunde liegende Wahrheit keine Augen hatten.

Endlich ist noch, und diess ist ein Hauptgrund, eben in der Natur des Pelagianismus die Ursache zu suchen, warum der Augustinismus nie ganz herrschen, der Pelagianismus nie ganz aufhören konnte. Man kann allerdings nicht sagen, dass Pelagius „ein tiefer schöpferischer Geist gewesen wäre, der fruchtbringend auf lange Zeiten hinaus gewirkt hätte, eine Fülle origineller Gedanken zu weiterer Entwicklung ihnen überlassend." Nicht darin ist der Grund zu suchen, warum der Pelagianismus nie ausgestorben; wohl aber darin, dass die moralisch-religiösen Ansichten desselben „ein natürlicher und gewöhnlicher Ausdruck des vom Christenthum noch nicht belebten Geistes sind. Weil die Kirche bis zu ihrer Vollen-

dung stets einen solchen Gegensatz enthält, an dessen Ueberwindung sie arbeitet, wenn der gemeinschaftliche Boden vorhanden, und es bedurfte nur ähnlicher Bedingungen, um auch unabhängig von dem Vorgange des Pelagius verwandte Erscheinungen im kirchlichen Gebiet hervorzubringen; ja, wenn man will, sind diese Ideen älter als er selbst. Daher hat er weit mehr Nachfolger als Schüler; daher auch die grosse Ausbreitung seiner Ideen, namentlich sobald die Auflösung einer Entwicklungsperiode nahte! Wo sie sich geltend gemacht haben, ist wohl Aussonderung manches Vernunftwidrigen, aber im weiteren Verlauf stets Verflachung, zersetzender Atomismus und Verneinung ihr Erfolg gewesen. Wo hat er je aufgebaut? Alle Verheissungen diessfalls sind selbst dem Prinzip der Negation anheimgefallen."

In der Reformation wurde erst wahrhaft der Augustinismus wieder aufgenommen. Was vorher geschah, waren nur Vorarbeiten. Er wurde aber aufgenommen in doppelter Beziehung. Einmal nach der Seite, sofern in ihm das Christenthum anthropologisch gefasst ist. Und die Zeit der Reformation war ja von denselben Fragen über die Sünde und das Gesetz und die Gnade in den Grundtiefen bewegt. Das Christenthum als Heilslehre war die Losung. Dann, sofern diese Heilslehre auch in der bestimmt augustinischen Weise aufgenommen wurde: das Gefühl der Gnade wurde wieder das Grundlegende für alle menschlichen Bestrebungen. Luther warf den pelagianischen Apparat, womit die Kirche sich beladen hatte, hinaus, und verkündigte wider die Werkheiligkeit, das Verdienst der guten Werke und die Halbheiten in der Lehre, wie Augustin, die freie Gnade Gottes. Im Anfang ging sogar Luther so tief in dieser augustinischen Richtung, dass er seinen grossen Vorgänger auch da aufnahm, wo dieser alle Vermittlung abgeschnitten hatte. Doch nicht blos aufgenommen, sondern auch fortgesetzt wurde in der Reformation dieser Augustinismus. Hatte Augustin die Gnade Gottes am Menschen mehr nur in ihrem objektiven ausser- und innerweltlichen Walten dargestellt,

so führte Luther diess innerweltliche Walten auch nach seiner subjektiven Seite in der Rechtfertigung durch den Glauben durch. In ihrer wissenschaftlichen Vermittlung werden nun diese Zentralfragen des Christenthums in rascher Bewegung durch die dermalige Thätigkeit der Kirche ihrem Ziele zugeführt.

Augustins System.

Nachdem wir im Besondern einige der bedeutendsten Richtungen und Kämpfe Augustins betrachtet, bleibt uns noch übrig, sein System im Ganzen darzustellen und in demselben diejenigen Momente hervorzuheben, welche in dem Bisherigen noch nicht ihren Ort fanden.

Von Gott.

Der Christenglaube hält das Dasein Gottes als unbestrittenes Axiom fest. Auch Augustin. Die Kenntniss Gottes ist Jedem in's Herz geschrieben; denn „das ist der Charakter der wahren Gottheit, so viel Macht auf das vernünftige Geschöpf zu haben, dass sie ihm nicht ganz unbekannt sein kann, sobald es zum Gebrauch der Vernunft gelangt ist."

Augustin sucht aber das Dasein Gottes auch wissenschaftlich zu bestätigen. Zunächst aus der Welt. Auf Gott, als das höchste Sein, das absolute, deutet und drängt Alles, was da ist. „Was ist es, was ich liebe, wenn ich Gott liebe, ruft er aus. Ich befragte die Erde und sie sprach: ich bin es nicht; und Alles, was auf ihr ist, legte gleiches Bekenntniss ab. Ich fragte das Meer und seine Gründe und alle belebten Wesen: und sie antworteten: wir sind nicht dein Gott, suche über uns. Ich fragte die wehenden Lüfte, und der ganze Luftraum mit allen seinen Bewohnern sprach: Anaximenes irrt, ich bin nicht Gott. Ich fragte Himmel, Sonne, Mond und Sterne: auch wir sind nicht der Gott, den du suchest, sprachen sie. Da sprach ich zu denen allen, die sich darstellten

meiner Augen Gesichtskreis: ihr sagtet mir wohl, ihr wäret nicht mein Gott; was ist es, das ihr von ihm mir sagen könnt. Und sie riefen zusammen alle mit grosser Stimme: er schuf uns. Meine Frage war meine Sehnsucht und ihre Antwort ihr Dasein und ihre Schönheit.“ So predigt den Herrn Alles: Erde, Luft, Meer! Ist das nicht Beweis? Freilich! Aber allerdings nur für den, der ihn verstehen will. „Stellt sich diese Erscheinung nicht Allen dar, deren Sinn gesund ist? Warum sagt sie nun nicht zu Allen dasselbe? Die kleinen und die grossen Thiere schauen sie, doch vermögen sie es nicht, sie zu fragen, denn ihre Boten, die Sinne, haben keine Vernunft, die sie sendet und ihre Kunde beurtheilt. Die Menschen aber vermögen zu fragen, damit Gottes unsichtbares Wesen von ihnen erkannt werde durch die leibliche Schöpfung. Aber sie werfen ihre Liebe nur auf diese und werden ihr unterthan, und in ihrer Unterwerfung vermögen sie nicht, jene hohe Kunde zu beurtheilen, denn die Körperwelt steht denen nur Antwort, die mit des befreiten Geistes Urtheil forschen. Und doch spricht die Körperwelt keine verschiedene Sprache, auch ändert sie darum nicht ihre Gestalt, wenn der Eine nicht sieht, der Andere aber sieht und fragt, und sie dem Einen so, dem Andern anders erscheint. Sie ist dieselbe überall, aber jenem ist sie stumm, diesem steht sie Rede. Ja, sie redet zu Allen; aber die nur vernehmen ihre Sprache, welche die Stimme, die sie von Aussen vernehmen, immer mit der Wahrheit zusammenhalten. Diese Wahrheit sagt mir: dein Gott ist nicht Himmel, nicht Erde, nicht irgend eine Kreatur; das sagt ihr Wesen dem, der da schauet; sie ist nur eine Körpermasse, im Theile kleiner als im Ganzen. Schon du bist höher, meine Seele, denn du belebst die Materie deines Körpers, ihm Leben spendend, was kein Körper dem andern spenden kann. Dein Gott aber ist deines Lebens Leben!“ — So deutet Alles, was ist, dem, der sich deuten lässt, aufs höchste Sein, von dem Alles, was ist, sein Sein hat.

Man könnte diesen Beweis den kosmologischen oder

physikotheologischen nennen. Augustin gibt noch einen weiteren.

Wie nämlich was ist, aufs absolute Sein hinweist, so weist, was vernünftig ist, auf diess höchste Sein als die höchste Vernunft hin, von der die einzelne ihren Antheil gleichsam als Leben trägt. Es ist ein Stufengang, den Augustin einschlägt: „Wir sind, wir leben, wir erkennen." Den Anfang macht er von dem, „was das Gewisseste und Anschaulichste ist": von der Existenz: „Wir sind." Durch diese Bestimmung kann „Niemand fürchten, getäuscht zu werden." Denn wenn „unser eigenes Dasein anschaulich gewiss ist, uns aber gleichwohl nicht gewiss sein würde, falls wir nicht lebten, so muss uns auch unser eigenes Leben nicht weniger gewiss sein." So kommt er zum Leben und zum Erkennen. Das Leben ist vollkommener als das Sein, das Erkennen vollkommener als Leben; Sein kommt auch dem Stein, Leben auch dem Thiere, Erkenntniss nur dem Menschen zu. „Was Leben hat, hat offenbar auch Sein, daraus folgt aber nicht, es habe auch Erkenntniss; was aber ist, lebt desshalb noch nicht, und erkennet noch nicht, was aber nicht Leben hat, hat noch viel weniger Erkenntniss; wer aber erkennt, von dem ist es sehr gewiss, dass er sowohl sei als lebe."

So kommt Augustin zum Menschen. Im Menschen selbst wiederholen sich nun diese drei Stufen. Erstlich: die äusseren Sinne, Gesicht, Gehör u. s. w., welche die körperlichen Dinge wahrnehmen, jeder seinen eigenthümlichen Gegenstand, von dem er unterschieden wird. So nimmt der Sinn seinen Gegenstand wahr, aber weder sich selbst, noch das Wahrnehmen. Hiezu wird ein eigener, ein innerer Sinn erfordert, welcher die äusseren beherrscht und auf den ihre Wahrnehmungen bezogen werden. Das Zweite ist also der innere Sinn, welcher nicht die Gegenstände der äusseren Sinne wahrnimmt, wohl aber, „dass durch die körperlichen Sinne körperliche Gegenstände wahrgenommen werden." So nimmt der innere Sinn „das Wahr-

nehmen der Sinne wahr, jedoch nicht sich selbst, und auch nicht sein Wahrnehmen als Wahrnehmen des Wahrnehmens. Vermittelst des Gesichtssinnes z. B. wird wohl die Farbe, der Sinn des Gesichts aber durch den Sinn des Gesichts nicht wahrgenommen. Denn mit dem Sinn, mit welchem man die Farben sieht, sieht man nicht zugleich auch das Sehen der Farbe.“ Das Dritte ist somit die Vernunft, „welche sowohl die sinnlichen Wahrnehmungen und die Wahrnehmung selbst als solche, als auch sich selbst, ihr eigenes Wesen durch sich selbst, wahrnimmt. Durch Vernunft erkennen wir die Vernunft.“ — Wie nun das Lebende mehr ist als das Seiende, so ist das Sein mehr als was in die Sinne fällt, und der innere Sinn vollkommener als der äussere, ja alle äussere Sinne. Und wie das Erkennen mehr ist als das Leben, so die Vernunft, mehr als der Sinn, ja „vollkommener als alle Körper und Sinne: das Haupt und Auge unsers Lebens.“

Es fragt sich nun: gibt es noch etwas Vollkommneres, als der erkennende Geist des Menschen? Gewiss, gibt es noch etwas Vortrefflicheres, was nicht blos höher ist, als unsere Vernunft, sondern das schlechthin Höchste ist, so ist diess — Gott. Wenn jenes, so dieses. Es gibt nun aber unwidersprechlich und muss geben ein höheres und vortrefflicheres Wesen, als die menschliche Vernunft ist: darum dürfen wir auch nicht an Gott zweifeln.

Augustin geht von dem Zustande der Vernunft in den einzelnen Menschen aus. Diese Vernunft ist nun individuell verschieden in den verschiedenen Menschen, wie ja auch die äusseren Sinne verschieden sind in den Verschiedenen u. s. w. Es kann daher von einer und derselben Sache verschiedene Empfindungen, Gefühle, Erkenntnisse geben. Desshalb muss, was gefühlt oder erkannt wird, von dem Gefühle oder der Erkenntniss wohl unterschieden werden. Jenes ist unabhängig von dem einzelnen Menschen und an sich in allen Beziehungen gleich, dieses ist bedingt durch die Individualität des Erkennenden. Jenes ist das Objektive, Allgemeine, dieses das Subjektive, Besondere.

Ueber der subjektiven Vernunft steht also die allgemeine, sich selbst gleiche, unwandelbare, auf welche jene hinweist und von der sie zehrt als dem Gemeingut. Und diese ist trotz der Verschiedenheit der subjektiven Vernunft die Eine. Augustin verweist auf das Sonnenlicht. „Wie mannigfaltig sind die Gegenstände, welche wir in demselben erblicken! Der Eine sieht gerne die Höhe der Berge und erfreut sich an ihrem Anblicke, der Andere eine flache Ebene, der Dritte die Krümmungen der Thäler, ein Vierter die Grüne der Wälder und ein Fünfter die gleichmässige Bewegung des Meeres. So werden viele und verschiedene Gegenstände in demselben Lichte der Sonne geschaut und zum beliebigen Genusse eines jeden Menschen herausgegeben, ohne desswegen die Einheit des Lichtes, in dem sie geschaut werden, zu stören. So ist auch das Licht der Wahrheit, in welchem alle Wahrheiten geschaut werden, für alle Weise ohne Unterschied dasselbe, wenn schon verschiedene Güter sind, welche unter den Menschen als höchste Güter angesehen werden, und obschon jedes sie mit dem Auge seines Geistes schauet." Augustin weist ferner auf die mathematischen Wahrheiten, auf „das Wesen, das Verhältniss und die Wahrheit" der Zahl. „Denn dass sieben und drei zehn sind, weiss man nicht blos jetzt, sondern immer, und es war weder eine Zeit, wo sieben und drei nicht zehn waren, noch wird jemals eine Zeit kommen, in der sieben und drei nicht zehn sein werden." Diese unzerstörliche Wahrheit der Zahl bleibt für Jeden, der rechnet, dieselbe Wahrheit und ändert sich nie nach den verschiedenen Fähigkeiten der Mathematiker; sie ist ein Allgemeines und Geistiges wie die Wahrheit (die metaphysische). —

Diese objektive Vernunft, Wahrheit ist „weder deine noch die Wahrheit eines Dritten, sondern Wahrheit Aller, welche Unmittelbares zu schauen vermögen (S. 234). Es ist wie mit den Sinnen des Körpers. „Was von den Augen und Ohren Aller auf gleichmässige Weise wahrgenommen wird, so zwar, dass ich und du, einer wie der andere, sie sehen und hören, kann nicht in der Eigenthümlich-

keit unserer Augen und Ohren ihren Grund haben. Es muss ein Drittes sein, auf welches die Augen beider gleichmässig gefallen sind.“ Diese allgemeine Wahrheit ist nicht unter dem menschlichen Geiste; denn nie wird über sie geurtheilt, sondern nach ihr. Wie über hinfällige Gegenstände, so urtheilen wir auch über die Seelen, wenn wir z. B. sagen, sie seien nicht tüchtig, nicht so freudig, nicht so sanft, als sie sein sollten. „Solches Urtheil fällen wir aber nach den inneren Grundsätzen der Wahrheit, die wir alle gemeinschaftlich anerkennen, nach jenem ewigen Gesetz unseres Geistes, das in allen dasselbe ist; über diese Grundsätze selbst aber oder über diess ewige Gesetz fällt Keiner ein Urtheil oder prüft es an einem Höheren.“ — Diese allgemeine Wahrheit ist aber auch nicht beigeordnet unserem Geiste, sonst wäre sie veränderlich wie dieser; „sie aber bleibt sich ewig gleich und wird weder vollkommener, wenn wir sie heller, noch unvollkommener, wenn wir sie weniger hell durchschauen. Auch wird der Geist selbst nach dieser Wahrheit, sie aber niemals nach ihm beurtheilt.“ — Sie ist also über dem menschlichen Geiste, vollkommener als er; sie ist das Maass jeder subjektiven Vollkommenheit und Seligkeit; sie ist die Quelle aller wahrhaften Seligkeit. Oder worin anders besteht die Seligkeit, als in dem Grade unserer Theilnahme an dem höchsten Gute? Das höchse Gut aber ist die Wahrheit, und dieses höchste Gut ist zugleich Gemeingut für Jeden, der Theil nehmen will. Diese höchste Wahrheit nun ist Gott selbst; und so gewiss als diese höchste Wahrheit, so gewiss ist Gott.

Verstehen wir aber wohl! Augustin will auf diese Weise das Dasein Gottes nicht eigentlich beweisen; er glaubt es von vorn herein unumstösslich; nur wissenschaftlich will er, was der Glaube schon hat und voraussetzt, bestätigen.

Gehen wir nun über zu Gottes Wesen. Da ist nun freilich, sagt Augustin, von vorne herein das Geständniss abzulegen, dass, obwohl Jeder bekennen muss, dass ein Gott ist, es doch schwer ist, zu sagen, was er ist. „Gott ist unaussprechlich: leichter ist, zu sagen,

was er ist, als was er nicht ist.“ Augustin meint, dass Gott besser gewusst werde im Nichtwissen, als im Wissen, ja dass die Seele keine andere Wissenschaft von ihm habe, als zu wissen, wie sie ihn nicht wisse.

Doch bleibt unser Vater bei solchen verneinenden Formeln nicht stehen. Das Bewusstsein hat er immer, dass jede Formel unzureichend; aber diess genügt ihm doch nicht. Er will etwas Positives: „denn Gott selbst hat es in unsere Vernunft gelegt, der Frömmigkeit und Wahrheit gemäss ihn zu denken“ (s. oben). Das Erste ist nun, dass man, um zu ihm zu kommen, über alles Endliche hinaus geht, auf der Stufenleiter der Kreaturen, der sichtbaren und unsichtbaren, der körperlichen und geistigen, hinaufsteiget bis dahin, wo alle Kreatur ein Ende hat. „Niemand wird für einen Gott halten, was nicht besser ist, als Alles. Alle stimmen überein: was Gott ist, müsse allen übrigen Dingen vorgezogen werden....“ So kommt er dazu, Gott als den Absoluten zu fassen. Darin liegt ihm Alles. Darin liegt ihm einmal: dass Gott Alles ist, was zum Absoluten gehört: Sein, Leben, Vernunft, Geist u. s. w.; und dann: dass diess Alles in ihm absolut ist, vollkommenes Sein, vollkommenes Leben, aber nicht getrennt, wie unser Verstand, der in endlicher Kategorie sich bewegt, diess anschaut, sondern in absoluter Einheit. „In ihm ist es nicht etwas Anderes, zu leben, und etwas Anderes, zu sein, sondern Er ist Eins und dasselbe Leben und Sein, und so ist er auch die höchste und erste Vernunft; aber es ist Ihm nicht etwas Anderes leben, und etwas Anderes erkennen, sondern das, was ist Erkennen, das ist Leben, das ist Sein. Es ist Alles Eins. In Gott ist Sein, Vernunft, Leben; Er ist ein vernünftiges Sein, eine lebendige Vernunft u. s. w.“ Augustin findet darum kein Wort, auszudrücken, was Gott ist; die Sprache kann es nicht; wenn sie ihn ausdrücken will, thut sie es auf eine Weise, die eben nicht absolut ist, und wobei man Gefahr läuft, den Absoluten aufzulösen in eine Vielheit von Begriffen, Eigenschaften u. s. w., und ihn aus diesen erst wieder zusammenzu-

setzen. Darum, nachdem er sich erschöpft hat in Worten, ruft er aus: „Mein Gott, habe ich wohl jetzt gesagt, was deiner würdig ist? Ich wollte zwar. Allein, was ich auch gesagt habe, es ist das nicht, was ich habe sagen wollen. Und woher weiss ich diess, als daher, weil Gott ist unaussprechlich! Was aber von mir gesagt wurde, wäre nicht gesagt worden, wenn es unaussprechlich wäre. Und desshalb ist Gott nicht einmal unaussprechlich zu nennen, weil, da diess gesagt wird, doch Etwas gesagt wird. Und so streiten müde sich die Worte, weil, wenn das unaussprechlich ist, was nicht gesagt werden kann, doch nicht unaussprechlich ist, was doch nur unaussprechlich genannt werden kann. So wäre dieser Wortstreit vielmehr in Stille zu vermeiden, als mit Worten beizulegen. Und doch hat Gott, obwohl man von ihm nichts seiner Würde Gemässes aussprechen kann, den Dienst der menschlichen Zunge zugelassen und gewollt, dass wir uns mit unsern Worten in seinem Lobe erfreuen." Und ein andermal: „Mit grösserer Wahrheit denken wir dich, als wir über dich sprechen; mit grösserer Wahrheit bist du, als wir dich denken."

Bis Augustin zu diesem Begriffe Gottes kam, hatte er, wie wir aus seinem Leben wissen, verschiedene Kämpfe durchzumachen. Er dachte sich Gott sinnlich, mechanisch. Diese seine sinnlichen Anschauungen dehnte er in's Unendliche aus, und so glaubte er Gott zu haben. Er hatte es zuerst dem Platonismus zu verdanken, dass er geistigere Begriffe überkam, dass er Gott, wenn wir so sagen dürfen, im Gegensatz zu seinen früheren mechanischen Vorstellungen, sich dynamischer dachte.

Dieser Begriff Gottes ist nun aber doch immerhin nur allgemeiner Natur, das Allgemeinste, was von Gott prädizirt werden kann, obwohl gewiss die Grundlage aller bestimmteren, lebendigeren Anschauungen. Gott ist da noch nicht als lebendige Geistigkeit (absolute Persönlichkeit) gefasst, ein Begriff Gottes, der der konkreteste ist, ächt christlich. Erst die Trinität ist es, in der Gott nach Augustin als konkreter Geist erscheint, und zu dieser

ist er sofort mit aller Macht seines Geistes und Herzens vorgedrungen.

In der Entwickelung des Trinitätsbegriffes ging Augustin von dem kirchlichen Lehrsatze aus, dass Gott Vater, Sohn und Geist sei. Er setzte dies als eine im christlichen Bewusstsein gegebene Thatsache voraus. Der Vater zeugend, der Sohn gezeugt, der h. Geist „ausgehend von beiden; wir können nicht sagen, dass der h. Geist auch vom Sohne nicht ausgehe, denn nicht umsonst heisst er der Geist des Vaters und des Sohnes.“ — Wenn ein Athanasius, der die Trinität festzustellen hatte, so tief religiös als spekulativ sich eben auf das „Warum“ einliess, ja einlassen musste, so hat Augustin sich besonders über das „Wie,“ das heisst, über die Art und Weise, in der diese Trinität zu bestimmen und zu erklären sei, sich ausgesprochen. Augustin setzt Gott als die Einheit und Dreiheit; jene der Substanz: die Dreieinigkeit ist eine „unzertrennliche, unveränderliche, gleichewige;“ diese der Personen: „der Vater ist nicht der Sohn, der Sohn nicht der Vater u. s. w., nach der Seite ihres persönlichen Unterschieds;“ als Gott aber ist der Sohn alles, was der Vater, der h. Geist alles, was der Sohn u. s. w. Wie nun die Gottheit Ein Wesen ist und drei Personen, so ist auch Ein göttliches, unzertrennliches Wirken, aber wiederum so, dass jeder Person ihr eigenthümliches Wirken zugeschrieben wird, so dass, was der Vater wirkt, nicht der Sohn wirkt u. s. w. Würde die Trinität nicht auf unzertrennliche Weise wirken, so wäre in ihr keine Weseneinheit, und würde, was der einen Person zugeschrieben wird, auch der andern zugeschrieben werden können, so wäre kein Unterschied der Personen. Es ist beides in- und mit einander. „Die Vergebung der Sünden kommt dem h. Geiste zu als sein eigenthümliches Werk, aber sie wird durch die ganze Trinität bewirkt;“ oder: Gott der Sohn ist Mensch geworden; als Gott, d. h. in seiner ewigen, an sich seienden Identität mit dem Vater und Geiste, in seinem trinitarischen Gottesverhältniss, ist es der Vater und der h. Geist mit ihm, der ihn gesandt, und seine Mensch-

werdung eine gemeinsame Wirkung der schöpferischen Trinität; so weit er aber Mensch geworden, ist es seine Person: „die Form der angenommenen Menschheit ist die Person des Sohnes, nicht auch des Vaters.“ Wäre er auf solche Weise sichtbar geworden, dass er aufhörte, mit dem Vater unsichtbar zu sein, das heisst, wenn die Substanz des unsichtbaren Wortes in die sichtbare Kreatur verändert und in diesem Uebergang verwandelt würde, so würde der Sohn in dem Sinne vom Vater gesandt heissen, dass er nur gesandt, nicht auch zugleich mit dem Vater sendend wäre. Da aber die Knechtsgestalt so von ihm angenommen wurde, dass die unveränderliche Gottesform blieb, so ist offenbar, dass vom unsichtbaren Vater und Sohn (und h. Geist) gemacht worden, dass er erschien im Sohn, das ist, dass vom unsichtbaren Vater mit dem unsichtbaren Sohne der sichtbare Sohn gesandt wurde. In dieser Weise ist aufzufassen, wenn von einem unzertrennlichen Wirken der Trinität gesprochen wird, und wiederum von einem Wirken, das jeder einzelnen Person zugeschrieben wird. Wir sehen: es ist der Unterschied des Substanziell-Göttlichen und des Persönlichen; und so hat denn diese verschiedene Seite des Wirkens der Trinität ihren Grund wie ihre Lösung in der Trinität selbst, von der es allerdings nur eine Konsequenz ist. Damit finden wir uns wieder zurückgetrieben auf diesen ersten Punkt: auf die Frage der Trinität. Das „Dass“ hat Augustin nun allerdings klar hingestellt: die wesentliche Einheit und der gleich wesentliche Unterschied. Die weitere Aufgabe war jetzt, diess zu erklären: das „Wie.“ Etwas Accidentielles kann der Unterschied nicht sein, weil in Gott nichts zufällig und veränderlich ist, sondern Alles ewig und absolute, also auch dieser Unterschied; aber auch etwas Substanzielles nicht, da sonst das Vatersein oder Sohnsein mit der göttlichen Wesenheit selbst zusammenfiele, d. h. Gott entweder nur Vater oder der Sohn wäre. Da nun, dass die Gottheit, sowohl Vater, als Sohn, als h. Geist, weder etwas Accidentielles, noch etwas Substanzielles ist, so ist es etwas Relatives, nämlich weder etwas Accidentielles,

noch etwas Substanzielles. So erklärt Augustin den kirchlichen Begriff der „Person." Damit ist nun freilich die Sache nicht eigentlich erklärt; es sind nur Bestimmungen; aber, meint unser Vater, zu erklären ist auch ein solches Verhältniss nicht, das „überschwenglich" ist und dem Menschen, der seine Anschauungen aus endlichen Kategorien nimmt, hienieden stets eine geheimnissvolle und verschlossene Seite hat. „Es findet sich nichts, weder in den geistigen, noch in den körperlichen Naturen, das mit dieser Trinität, die Gott ist, mit Recht sich vergleichen liesse." Es ist ein ganz göttliches, absolutes, darum ganz einziges Verhältniss. Warum aber nun doch Begriffsbestimmungen hierüber? Um ein solches, jede Vorstellung übersteigendes Ineinandersein der Dreiheit und Einheit wenigstens auf eine Weise auszudrücken, wobei jedes Moment zu seinem Rechte kommt: die Einheit und die Dreiheit, und zwar so, dass weder jene zur abstrakten Freiheit des Gattungsbegriffs, noch diese zur konkreten Realität des Individuums wird. „Da es die menschliche Armuth unterfing, vor menschlichen Sinnen darstellen zu wollen, was sie im geheimsten Innern nach ihrem Verständniss von dem Herrn Gott, ihrem Schöpfer hielt, so fürchtete sie sich, sei es nun aus frommem Glauben oder aus irgend einer Erkenntniss, von drei Substanzen zu sprechen, damit man nicht in jener höchsten Gleichheit irgend eine Verschiedenheit annehme. Hinwiederum durfte sie nicht sagen, dass drei (nicht Personen) Wesen seien, weil Sabellius, der das gesagt, in Häresie gefallen war. Denn ganz deutlich erkennt man aus der Schrift, was in frommem Sinne zu glauben ist, dass nämlich ein Vater sei und ein Sohn und ein h. Geist, aber der Sohn nicht der Vater sei, noch der h. Geist der Sohn oder Vater." Man musste ein Wort haben, um den Unterschied zu bezeichnen; man wählte den Ausdruck: „Person;" nicht in der Meinung, ihn dadurch auf adäquate Weise zu bezeichnen, sondern um ihn nicht mit Stillschweigen zu übergehen. Augustin, wie wir sehen, hat es ganz wie Athanasius. Um in den Worten eines Neueren zu reden, das Dogma ist ihm nur die endliche Abspie-

gelung der ewigen Wahrheit nach einer Seite hin, Abspiegelung eines ewigen Seins auf der begränzten Fläche des menschlichen Verstandes (und Wortes), und die kirchlich symbolischen Spiegelbilder, meist gegen einzelne Irrthümer aufgestellt, sind ihm nicht positive absolute Ergründung der ganzen Wahrheit. — Die Trinität zumal ist ein ganz einziges Verhältniss, das vollkommen durch nichts ausgedrückt werden kann, „wegen unserer Schwachheit, die wir von der Einheit in die Verschiedenheit herausgefallen sind." In der menschlichen Sphäre ist immer nur die Eine Seite; entweder die wesentliche Einheit, dann ohne den persönlichen Unterschied, oder dieser ohne jene. Beide zusammen sind nirgends sonst; nur in der Trinität, in dem Wesen Gottes fallen sie nicht auseinander.

Augustin suchte verschiedene Analogien auf, „um den Schleier des unergründlichen Geheimnisses, wenn auch nicht zu heben, doch wenigstens da und dort durchsichtiger zu machen." Analogien muss es geben, da überhaupt, wie er lehrt, Alles, was ist, in seinem Maasse und in seiner Weise Gott ähnlich ist, sofern nämlich Gott Alles gut geschaffen hat. Doch sind alle, weil endlich, unzureichend für die unendliche Trinität. Keine aber ist ihm so zutreffend, keine so geeignet, annähernd das Wesen der h. Trinität anschaulich zu machen, sowohl darin, worin sie ihr ähnlich und worin sie ihr unähnlich ist, als — das Wesen des Menschen. Der Mensch ist das Ebenbild Gottes, das heisst, wie wir oben sahen, das Ebenbild der Trinität, er ist geschaffen nach dem Bild des (dreieinigen) Gottes. Hätte Gott den Menschen etwa nur nach dem Bilde des Sohnes geschaffen, so würde ja hieraus eine Verschiedenheit des Vaters und Sohnes folgen. In seinem Wesen müssen sich somit die Reflexe der göttlichen Dreieinigkeit spiegeln.

Man sieht, Augustin folgt denselben Bahnen, welche schon Gregorius von Nyssa eingeschlagen hat, nur mit noch grösserer Reichhaltigkeit.

Augustin geht hier stufenweise, von einer Sphäre des Menschen zur andern, von der äusseren zur innersten, als

dem eigentlichen Focus, darin die Strahlen des göttlichen Ebenbildes zusammenlaufen.

Der äusserste Punkt, von dem er ausgeht, ist der äussere Mensch. „Auch dieser äussere hat eine Spur der Trinität; zwar ist er nicht auf gleiche Weise (wie der innere Mensch) Bild Gottes; aber nicht umsonst heisst auch er Mensch, sofern ihm ja eine Aehnlichkeit (Bild) des inneren inne wohnt.“ In seinem Unterschied vom inneren Menschen trägt also der äussere das Bild Gottes nicht an und für sich, sondern vermittelt durch den inneren, sofern dieser sich in ihm reflektirt. Da ist nun die körperliche Anschauung. In ihr liegen drei Momente: der Gegenstand der Anschauung, d. h. der Körper, der gesehen wird, der Sinn, womit wir ihn anschauen, oder die Anschauung selbst, gleichsam das Kind des Gegenstandes, und der Wille, wodurch wir uns dazu bestimmen, oder die den Sinn des Gesichts mit dem Gegenstand verbindende Thätigkeit. Hier ist dann freilich noch eine substanzielle Verschiedenheit: der Gegenstand der Anschauung ist ein sinnlicher Körper, die Anschauung selbst ist ein geistiger Akt des anschauenden Subjekts, aber doch zugleich körperlich, sofern sie durch ein körperliches Organ, das Auge, geschieht; das dritte Moment dagegen, die Intention, ist ein rein geistiger Akt und bildet darum in dieser Trinität, so zu sagen, die Person des Geistes. Gleichwohl gehen diese drei so verschiedenartigen Momente in eine Einheit zusammen und ein neues Bild der trinitarischen Bewegung entsteht, wenn diese entstandene Vorstellung, welche im Gedächtniss bleibt, wieder hervorgerufen und mit dem innern Sinn angeschaut wird. „Die Form des Körpers, den wir sehen, und die Form, die davon in unsere Anschauung fällt, wird nämlich Eins, so dass wir beide (die äussere Gestalt von der in unserem Sinne sich reflektirenden) nicht mehr unterscheiden können. In unserer Anschauung, sobald sie auf einen Gegenstand gerichtet ist, entsteht nämlich alsbald ein Blid des erblickten Körpers. Dazu kommt als Drittes die Selbstbestimmung der Seele, die den Sinn

auf den Gegenstand der Anschauung richtet und diesen und die Vorstellung davon in eine Einheit verbindet." Diese Einheit ist eine reale, sofern sie bleibt, auch wenn der Körper, welcher den sinnlichen Eindruck hervorbrachte, nicht mehr vorhanden ist. Es bleibt ja ein Bild in der Erinnerung der Seele zurück und der Wille kann nun den innern Sinn so darauf richten, dass dieselbe Anschauung sich innerlich gestaltet, welche zuvor durch das äusserliche Subjekt zu Stande kam. „Und so entsteht jene Trinität aus der Erinnerung, der innern Anschauung und dem beide zur Einheit verknüpfenden Willen, eine Totalität, deren Einheit eben im Gedanken besteht. Und nun ist in den dreien keine verschiedene Substanz. Was nämlich für den körperlichen Sinn ein Körper im Raume ist, das ist für den inneren Sinn das Bild in der Erinnerung, und was die sinnliche Anschauung, das ist nun die geistige Anschauung, die sich auf das Bild in der Erinnerung richtet, und der Wille. So besteht dadurch, dass der Prozess aus dem Aeusseren in das Innere versetzt wird, nun die Einheit nicht mehr aus drei substanziell verschiedenen Momenten, sondern aus einer und derselben Substanz, weil all' das nun innen vorgeht in der Einen Seele."

Es ist aber diese Trinität, wie sie aus sinnlich körperlichen Vorstellungen besteht und nur durch den äusseren Sinn in die Seele aufgenommen wird, eben desswegen nicht ein wahres Bild der Trinität Gottes, obwohl sie eine gewisse Aehnlichkeit hat.

Wir müssen daher vom Aeussern, Sinnlichen auf das Innere übergehen und die Trinität, die sich bisher nur an der Aussenseite des Menschen gezeigt hat, im innern Menschen selbst nachweisen, d. h. in seiner geistigen Natur, denn „Nichts ist dem Geiste bekannter, als was ihm nahe ist, und Nichts ist dem Geiste näher, als er selbst." Wenn es einen Schlüssel zum Verständniss der h. Trinität gibt, so ist er hier, in der Natur des Geistes. Denn wenn der Mensch, wie er es ist, das Ebenbild des dreieinigen Gottes ist, so ist dieses Ebenbild nirgends adäquater, als da, worin der Mensch sich vor allen Geschöpfen der

Erde unterscheidet, was sein eigenthümlicher Vorzug ist, — in seiner geistigen Natur. Sie ist das Abbild, der Spiegel der Trinität. Darum strebt Augustin, „alle Strahlen, die in diesen Spiegel fallen, aufzufassen," des Geistes, des Wesens in seiner Dreieinigkeit nachzuweisen, um von da aus zur h. Trinität selbst vorzuschreiten. Freilich, auch hier ist noch eine Zwischenstufe — zwischen dem äusseren Menschen und dem inneren, zwischen der sinnlichen Anschauung und dem reinen Geiste, der Weisheit, steht die Wissenschaft — die Erkenntniss des Zeitlichen. Auch hier ist das Bild der Trinität; auf das Christenthum bezogen ist die Trinität auf dieser Stufe: Kenntniss, Glaube, Liebe.

Wenn nun aber Augustin den Geist als die Stätte betrachtet, darin die h. Trinität sich am deutlichsten abbildet, so meint er den Geist, so weit er wahrhaft Geist ist, „abgezogen von dem Zeitlichen, gerichtet auf das Intelligible;" mit Einem Worte: den Geist in seiner Wesenheit und Wahrheit. In diesem ist das Bild des Schöpfers, „das unsterblich seiner Unsterblichkeit eingepflanzt ist."

Nun sind aber wesentlich im Geiste als solchem die drei Momente: „dass er sich seiner erinnert — Gedächtniss, von sich weiss — Selbstbewusstsein, sich liebt — Liebe, Wille." Diess „ist nicht etwas von Aussen in den Geist Hereingekommenes" (wie bei den früheren Formen der Trinität die Thätigkeit des Geistes immer etwas sinnlich Gegebenes zu ihrer Voraussetzung hatte) oder Etwas, das in ihm später erst entstanden wäre, wie im Geiste das Glauben, das vorher nicht war, sondern es ist das Wesen des Geistes selbst, durch dessen Begriff es gegeben ist, dass, sobald er ist, er auch sich seiner erinnern, von sich wissen und sich lieben muss. Diese Trinität gehört zum Wesen des Geistes an sich als Geist; das Leben des Geistes ist eben sie. — Das erste Moment ist also das Gedächtniss, das Sicherinnern. Das ist das allgemeine Wissen von sich, das schon durch das blosse Sein des Geistes gegeben ist: das allem konkreten Denken vorangehende und ihm zu Grunde liegende Denken, das Denken an sich. Denn

jedes bestimmte Wissen hat ein Wissen, ein Denken zu seiner Voraussetzung, und ist ein Sicherinnern des an sich schon innerlich Gedachten; mit andern Worten: der Geist kann nur das in sich Vorgefundene zum Inhalt seines Denkens machen. — Das andere Moment ist die Intelligenz, das konkrete „geformte“ Denken, auch „das Wort“ im allgemeinsten Sinne, ausgesprochenes, wirkliches Denken, reflektirtes Wissen. Es war im Gedächtniss, im Denken, aber verborgen, an sich. Zu diesem verhält es sich wie „der Sohn zum Vater.“ — Das dritte Moment ist der Wille oder die Liebe, (die da ist „der kräftige Wille“), welche jene beiden bewusst verbindet.

In diesen drei Momenten explizirt sich die Natur des Geistes, die Bewegung des Denkens. Und ihr Verhältniss ist dieses. Keines ist grösser oder kleiner, als das andere, keines ohne das andere; sie sind eine Substanz. „Von jedem Einzelnen wird nicht blos sein Einzelnes, sondern auch von jedem Einzelnen Alles umfasst. Denn ich erinnere mich Gedächtniss zu haben und Intelligenz und Willen, und erkenne, dass ich erkenne und mich erinnere und wolle, und will, dass ich will und mich erinnere und einsehe u. s. w.“ Das Gedächtniss schliesst die Intelligenz und den Willen in sich: wenn wir denken, so finden wir Intelligenz und Willen schon vor; sie können daher nur im Gedächtniss sein; die Intelligenz ist selbst nur ein Sicherinnern, ein Zurückgehen in sich, und die Liebe auch ein Denken und Wissen, weil man nichts lieben kann, was man nicht kennt. Hinwiederum aber ist jedes für sich, Erkennen nicht Wollen, Wollen nicht Erinnern u. s. w.

Augustin trägt diess Bild nun über auf die h. Trinität; vom Wesen des Menschen, von der göttlich organisirten Natur des Geistes macht er den Schluss auf das Wesen Gottes, von dem jene der „Spiegel“ ist. Er betrachtet sofort die göttliche Trinität als Weisheit oder Gedächtniss (Grund alles Wissens überhaupt), als Intelligenz oder als das Wort (das Von sich wissen), und als Liebe oder als Willen.

Im Vater stellt sich ihm nun das erste Moment dar, im Sohn das zweite, im h. Geist das dritte. Es ist nun aber nicht so, als ob jede Person nur Eines zu ihrem Attribut hätte, der Vater nur die Weisheit, der Sohn nur die Intelligenz, der h. Geist nur die Liebe. Vielmehr, wie das Gedächtniss — als trinitarisches Moment des Geistes überhaupt — die Intelligenz und den Willen in sich fasst und so die Intelligenz auch, und der Wille die beiden andern Momente, so hat auch jede Person als Gott, nach der Seite ihrer Gottheit alle drei nach ihrer Gottheit zugleich in sich, da sie alle drei nichts anderes sind, als die einfache, unveränderliche Substanz des göttlichen Wesens selbst. Wie aber Gedächtniss nicht Intelligenz, Intelligenz nicht Liebe ist, d. h. wie doch wiederum jedes Moment für sich ist, so ist jede Person in der Gottheit, nicht als Gott, sondern als Person, eben wieder für sich, d. h. nicht die andere. — Das sind die Analogien, die Augustin anführt, wobei er einmal selbst bekennt, dass manchmal, wenn er etwas in unserer Natur Analoges der h. Trinität nachweisen wollte, die Sprache seiner wie immer beschaffenen Erkenntniss nicht gefolgt sei.

So ist also in der menschlichen Sphäre, zumal im Geiste des Menschen, Bild und Analogie der göttlichen Trinität; aber nur menschliches Bild, menschliche Analogie, und darum, so treffend nach einer Seite, so unzureichend wieder nach der andern. Beides sucht Augustin besonders anschaulich zu machen an dem Begriff des Wortes, an der Analogie des menschlichen Wortes mit dem ewigen Worte Gottes. Er unterscheidet hiebei das äussere, ausgesprochene Wort und das innere, unsinnliche. In dem äusseren Wort nimmt das innere gleichsam erst einen Körper an, auf dieselbe Weise, wie das Wort Gottes Fleisch wurde, um sich dem Menschen sinnlich zu offenbaren. Das innere aber „wird weder hervorgebracht im Schall, noch ist es ein Gedachtes in der Aehnlichkeit eines Schalls, sondern geht allen Zeichen, durch die es angedeutet wird, voran. Dieses wahre Wort wird erzeugt, wenn wir, was wir wissen, sprechen,

aber als Sprechen vor allem Ton, vor allem Gedanken eines Tons. Denn dann ist das Wort ganz ähnlich der Sache, von der es erzeugt wird als ihr Bild, wenn von der Anschauung der Wissenschaft die Anschauung des Gedankens entsteht, was das Wort keiner Sprache ist, das wahre Wort von der wahren Sache, das da nichts hat vom Seinigen, sondern Alles, was es ist, von jener Wissenschaft, aus der es geboren ist." Man kann diess innere Wort bezeichnen als das (innerlich) ausgesprochene Denken; es ist verschieden von dem Denken an sich und hat doch dieses zu seiner Voraussetzung und seinem Grund, wie dieses letztere jenes hat als seinen jedoch in ihm verborgenen Inhalt. Dieses innere Wort nun kann in seiner Art mit dem Worte Gottes verglichen werden, sagt Augustin. Allerdings was äusserlich ausgesprochen wird, wird nicht so ausgesprochen, wie es an sich ist, sondern wie es durch die Vermittlung des Körpers gehört oder gesehen werden kann. Anders ist es mit dem inneren. Und je mehr das Gewusste nun in diesem Worte ist, desto wahrer ist das Wort, und desto mehr nähert sich das Bild Gottes des Sohnes im Menschen (das menschliche Wort) dem Bilde, vermöge dessen der Sohn Gottes dem Vater in Allem substanziell gleich ist.

So weit über die Aehnlichkeit. Nun betrachtet aber Augustin auch den weitgreifenden Unterschied zwischen dem göttlichen Wort und dem menschlichen. Wahr ist das Wort, wenn es das wahrhaft Gewusste zu seinem Inhalte hat: wie gering ist aber das Wissen, aus welchem unser Denken seinen Inhalt erhält, wenn wir, was wir wissen, aussprechen? Unser Wissen stammt theils aus uns selbst, theils aus den Sinnen des Körpers, theils aus den Zeugnissen Anderer; Gott aber hat ein Wissen unmittelbar aus sich selbst; es ist die Vollkommenheit seines Wesens selbst. „Alles Geschaffene, alles Geistige und Körperliche weiss er, nicht weil es ist, sondern es ist, weil er es weiss. Es ist für ihn nicht etwas Anderes, zu wissen, etwas Anderes, zu sein, sondern das Wissen dessen, was ist, das ist auch das Sein desselben."

Nicht so im Menschen. Da deckt sich Wissen und Sein nicht. Da gibt es so Vieles in unserem Sein, was wir haben und nicht haben können; wir können Manches vergessen, ohne darum aufzuhören zu sein. — Derselbe Unterschied findet Statt zwischen dem aus unserem Wissen sich erzeugenden Worte und dem aus dem Wesen des Vaters geborenen Worte. Dieses ist dem Vater in Allem gleich und mit ihm Eins. Gott der Vater weiss Alles in sich und weiss Alles im Sohne; aber in sich weiss er es als in sich selbst, im Sohne als in seinem Worte, das vor Allem ist, was in ihm ist. Eben so weiss der Sohn Alles in sich als entstanden aus dem, was der Vater in sich weiss, im Vater als die Voraussetzung dessen, was er, der Sohn, in sich weiss. Anders verhält es sich mit unserem inneren Worte. Wie das Wissen schon ein unvollkommenes ist, so ist auch das Wort ein unvollkommenes, weil das, was wir wissen, nicht stets auch gedacht wird, noch unser Wissen im Bewusstsein gegenwärtig ist. Alle diese Unterschiede fallen in Gott weg. Wie in uns das Wissen dem Sein und das Wort dem Wissen inadäquat ist, so ist es in Gott vollkommen adäquat. So kommt Augustin zum Resultat, dass, was dort, in der menschlichen Sphäre, unvollkommen ist, hier, in Gott, vollkommen, was dort eigenschaftlich, hier real und wesenhaft, was dort zeitlich, hier absolut gefasst werden muss. Diess führt er an der Trinität überhaupt durch. Jene menschliche Trinität, jene drei Bestimmungen der Natur des Geistes sind am Menschen, sind nicht der Mensch selbst. „Man kann sagen, ich erinnere mich durch alle jene drei, ich denke, ich liebe durch sie; aber nicht, ich bin die Erinnerung u. s. w., sondern nur: ich habe sie.“ Jene göttliche Trinität aber ist nichts anderes als Gott selbst, er hat die Trinität nicht in sich als drei Bestimmungen an seinem Wesen, sondern er ist sie; sie ist sein Wesen, und er ist sie; ein und derselbe Gott. In Gott liebt sich der Vater nicht blos durch den Geist, weiss von sich nur durch den Sohn, noch erinnert sich der Sohn seiner erst durch den Vater, sondern

alle drei sind wirklich Personen und erinnern, erkennen, lieben sich durch sich selbst. So betrachtet Augustin Gott als die Trinität und die Trinität als Gott. Obwohl nun aber diese Trinität Gott ist ein und derselbe, so ist doch Gott eine Trinität aber nicht von Bestimmungen (wie in der menschlichen Sphäre), sondern (weil in der göttlichen Sphäre, wo nichts eigenschaftlich, sondern Alles real, absolut ist) von drei (in sich vollendeten) Personen; und obwohl drei Personen sind, so ist diese Trinität doch in jener höchsten Einfachheit der Natur, die Gott ist, und in ihrer Untrennbarkeit ein und derselbe Gott. „Ein Anderes ist daher, sagt Augustin mit Recht, die wahre Trinität, die Eins mit dem Gegenstand selbst ist; ein Anderes ist das Bild der Trinität in einem andern Gegenstand, wegen welches Bildes zugleich auch jenes, in dem diese drei Momente sind (der Mensch) ein Bild heisst.“

Bei aller Analogie ist und bleibt also der Unterschied, der ist zwischen der Natur Gottes, die absolut in sich hat, was der Mensch nicht, und ungetrennt; und dem von ihm geschaffenen, endlichen, überdiess durch die Sünde entstellten und in's Schlechte umgewandelten Bilde. Und es ist ebenso wesentlich, dass wir uns des Unterschieds aller Analogie als der Analogie selbst bewusst werden, um zur annähernden Erkenntniss der h. Trinität zu kommen. (Wollte man den Unterschied aufheben, Gottes Natur verkennen wie der Menschen Natur, so würde diess zum Pantheismus führen.) Augustin erinnert darum an den Spruch Pauli, dass wir nur wie durch einen Spiegel sehen, d. h. noch nicht unmittelbar, sondern erst noch vermittelt.

Bisher hat Augustin dargethan, dass die menschliche Trinität das Abbild sei der göttlichen, d. h. dass sie, wie sie begründet sei in der göttlichen, so auch wiederum hinweise auf sie. Ist sie nun aber das Abbild der heiligen, so hat sie, diess ist das Letzte und Höchste, ihre volle Wahrheit nicht in sich selbst, sondern in der Trinität, deren Abbild sie ist.

Die trinitarische Geistesform ist, wie wir wissen, nur das Denken in seiner Bewegung an sich, ist als solches aber noch ohne allen Inhalt. Bleibt man nun bei dieser selbst stehen, in dieser formalen Kategorie, so ist man in Thorheit befangen, verkehrt das Mittel zum Zwecke und beraubt sich damit der Wahrheit, die in dieser menschlichen Trinität liegt. „Die durch den Spiegel und im Räthsel, was wir sind (unsere trinitarische Natur), sehen, so weit in diesem Leben zu sehen vergönnt ist, sind nicht diejenigen, die die menschliche Trinität in ihrem Geiste betrachten und dabei stehen bleiben, sondern diejenigen, die sie als ein Bild ansehen um auf den, dessen Bild sie ist, wie immer zu beziehen was sie sehen, und durch das Bild auch jenes zu erschliessen, was sie noch sehen werden von Angesicht zu Angesicht. Die daher ihren Geist betrachten, so weit man ihn betrachten kann, und in ihr seine Trinität, nicht aber an jene glauben, noch einsehen, dass diese ein Bild jener ist, sehen zwar den Spiegel, aber sehen bis annoch nicht durch den Spiegel den, der jetzt nur erst durch den Spiegel zu sehen ist. Würden sie das beherzigen, so würden sie vielleicht auch den, von dem der Spiegel Spiegel ist, durch eben diesen suchen, und merken, dass er durch diesen inzwischen wie immer zu sehen in ungeheucheltem, die Herzen reinigendem Glauben, damit dereinst von Angesicht zu Angesicht gesehen werden kann der jetzt durch einen Spiegel gesehen wird."

Wie aber die Trinität des Geistes nicht in sich ihre positive Wahrheit und ihren positiven Inhalt hat, so ist sie hinwiederum die zur Erfassung der göttlichen Trinität entsprechende Geistesform, die nothwendige Grundlage im Menschen, ohne welche weder die göttliche Trinität im Menschen, noch der Mensch in der göttlichen Trinität einen Anknüpfungspunkt, eine Vermittlung hätte. Die trinitarische Geistesform ist darum so wenig ein müssiges Spiel der Vorstellung, als die Trinität Gottes diess ist, sondern wie diese das Wesen Gottes, so ist jene das Wesen der rationellen, intellektuellen Natur des Geistes,

und als solche wie das Gefäss im Menschen, um den göttlichen Geist aufzufassen, so die Potenz, die Kraft, „dem anzuhängen, dessen Bild sie ist." Wenn so die menschliche Trinität sich durch Aufnahme der göttlichen erfüllen, beleben lässt, dann ist sie das Bild der göttlichen, wie sie ursprünglich hiezu angelegt und bestimmt war. „Denn die Trinität des Geistes ist nicht desswegen schon Bild Gottes, sofern sich der Geist seiner erinnert, sich erkennt und liebt, sondern sofern er dadurch sich dessen erinnern, den erkennen und lieben kann, von dem er gemacht ist." Wenn der Mensch das thut, dann erst wird er weise. Dieses Bild, das höchste innerhalb der menschlichen Sphäre, und das ursprüngliche ist verloren durch die Sünde und ist entstellt worden; erneuert muss es werden im Menschen durch die wachsende Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins. „Darum, mahnet Augustin, erinnere sich der Mensch seines Gottes und erkenne und liebe ihn. Darin besteht die Erneuerung des Menschen zu dem Bilde, nach dem er geschaffen; anders kann er sich nicht erneuern als von dem, durch dessen Theilnahme der vernünftige und intellektuelle Geist wahrhaft göttlich weise werden kann." So erneuert zu dem Bilde Gottes wird er dann dereinst zur unmittelbaren Anschauung der Trinität gelangen, zur vollen Erkenntniss dessen, was er hier nur stückweise erkannte.

Augustin hat in dieser Art gezeigt, dass das Bild der Trinität im Menschen erst da sei, wo das Denken des Geistes seinen adäquaten Inhalt „Gott" habe. Man könnte sagen, es gehöre diess nicht in die Erklärung der Trinität als solcher, die in der Form an sich, in welcher das Selbstbewusstsein sich realisire, ihr Bild habe. Augustin wollte aber dadurch die Trinität im Menschen über die blos logische Kategorie erheben und ihr einen sittlich religiösen Inhalt geben, vielleicht zugleich hindeutend, wie auch Gott selbst Trinität sei, nicht blos als Geist, sondern als Heiliger.

Und fragen wir nach dem Wesentlichen der augustinischen Trinitätstheorie, so ist es diess: Er fasst Gott

als Geist. In dem Wesen Gottes als Geistes liegt seine Trinität. Gott ist der trinitarische vermöge seines Wesens. Im Wesen des menschlichen Gottes hat Augustin diese Trinität aufgezeigt und nachgewiesen. Er war sich aber ebensosehr des bestimmten Unterschieds bewusst, nach dem, was im Menschen endlich ist und auseinanderfällt, in Gott in absoluter Lebendigkeit, Realität und Einheit ist. So kam er dazu, a. das Wesen Gottes als das trinitarische, b. die Trinität als eine nicht etwa eigenschaftliche, sondern (weil in Gott) als absolutpersönliche, und c. diese Personentrinität gleichwohl als die Einheit Gottes, als den Einen absoluten Gott zu fassen: die Einheit des göttlichen Wesens und die lebendige Geistigkeit desselben waren die beiden Faktoren dieser seiner Theorie.

Was bis jetzt von Gott und der Trinität gesagt worden, bezieht sich auf die innere Oekonomie Gottes, auf das Verhältniss Gottes zu sich selbst, auf Gott an und für sich, abgesehen von aller Welt. Es hat aber die Dreieinigkeit Gottes auch nach aussen ihre wesentliche Bedeutung und zwar so, dass das Leben, das in Gott, aber in ihm absolut ist, von ihm gesetzt wird ausserhalb seiner, d. h. in werdender endlicher Geschichte. Gott der Vater setzt die Welt, aber ausser sich: hier ist nicht mehr die Sphäre der immanenten innern absoluten Trinität, sondern der geschichtlichen. Die Welt ist darum Nicht-Gott, ein Anderes als Gott, und darin liegt die Möglichkeit ihres Abfalls: aber wurzelhaft besteht die Welt, weil von Gott gesetzt, doch wie an sich so auch für den Geist nur in Gott. — Die Welt, die, wie sie die Möglichkeit des Abfalls in sich hatte, so auch nun in der That abgefallen ist, wird erlöst durch Gott den Sohn: die neue Lebensmacht in Christo, Eins mit der ewig ursprünglichen, die in der Schöpfung ist, geht in die Menschheit ein; die Schöpfung ist in der Erlösung wie wiedergebracht so vollendet. Aber diese Wiederbewegung und Vollendung ist im Sohne und seiner Offenbarung

erst eine gegebene, welche jedoch, wie sie für den Menschen ist, so auch in ihm und an ihm vor sich gehen muss. Dann erst ist die wahre Vollendung, da die objektive durch den Sohn in jedem Menschen eine subjektive, in jedem eine vollzogene ist, gegeben. Der Mensch, der von Gott, ist so nun in Gott. Der äusserste Endpunkt der Schöpfung ist in freier Liebe zum göttlichen Anfang zurückgekehrt und unauflöslich verbunden. Diess ist das Werk Gottes des h. Geistes, der das des Sohnes im Menschen vollzieht, und in dem der Mensch, der endliche Geist, die Immanenz und die selige Vereinigung und Gegenwart Gottes im Geiste in sich feiert. Die erste Schöpfung und die geschichtliche Erneuerung der Kreatur haben ihr Ziel gefunden. Das Individuum ist zur wahrhaften sittlichen Person, die Gemeinschaft der Menschen zum Reiche Gottes auf Erden geworden. In dieser Trinität nach aussen ist der ganze Weltlauf nach Anfang, Mitte und Ende in seinem göttlichen Fundament und seinen ewigen Lebenswurzeln gegeben und beschlossen, die Welt steht in ihr als in ihren ewigen Angeln und wird in ihr in geschichtlichem Ablauf zu der Vollendung und Seligkeit hingeführt, welche in der inneren Trinität Gottes ist, aber hier nicht geschichtlich, nicht geworden, sondern in absolutem ewigen Sein. Solche sich scheidende und sich wiederbringende und sich vollendende Welt und Weltentwickelung hat aber zu ihrer realen Voraussetzung die innere Trinität, die sich in jener nur geschichtlichen explizirt, sich indessen nicht so expliziren könnte, wenn sie nicht in sich selbst dieses Leben, aber in absoluter Weise, hätte. Ebenso hat jede solche Weltanschauung die Anschauung Gottes als des Dreieinigen zur Voraussetzung.

Diese Trinität nach aussen hat zwar Augustin nicht so entwickelt, wie wir sie jetzt gegeben, die Anschauung selbst aber hat er.

Die tiefste Bestimmung Gottes ist also die trinitarische. Augustin sucht nun aber den trinitarischen Gott näher zu bestimmen durch Eigenschaften.

Gewiss er hat das Bewusstsein, dass man ein Wissen von Gott habe, welcher Art es auch sein möge: „wir würden ihn nicht anrufen können, wenn wir nicht von ihm wüssten;“ aber ebenso gewiss steht ihm, dass, wie die Menschen Gott fassen, diess dem absoluten Wesen Gottes nicht adäquat sei (s. oben). Es hängt diess wesentlich mit seinem christlichen Standpunkt zusammen, der allem Pantheismus fern steht. Darum weiss er auch, dass, was wir Eigenschaften Gottes nennen und bestimmen, diess nicht in dem Sinne zu verstehen sei, wie es ausgedrückt ist. Gott habe keine Eigenschaften, Qualitäten, wie man so spreche, Eigenschaften, die wie von seinem Wesen so auch von einander verschieden seien. Er sei, was die Eigenschaften von ihm aussagen, und sei es absolut, ohne Theilung und Zusammensetzung. „Die Natur Gottes heisst einfach, sofern ihr nicht zukömmt, Etwas zu haben, was sie auch verlieren könnte; oder sofern das, was sie hat, nicht verschieden ist von ihr, die hat. Ein Gefäss kann irgend eine Flüssigkeit, ein Körper irgend eine Farbe, die Luft kann die Wärme oder das Licht und die Seele die Weisheit verlieren; denn keines dieser Dinge ist, was es hat; denn das Gefäss ist nicht die Flüssigkeit, auch ist der Körper nicht die Farbe, noch die Luft das Licht oder die Wärme, noch auch die Seele die Weisheit. Daher können sie auch der Dinge beraubt werden, die sie haben und andere Eigenschaften erhalten oder verändert und verkehrt werden: denn das Gefäss kann nur geleert, der Körper der Farbe beraubt, die Luft verfinstert und kalt und die Seele albern werden. — „In Gott aber ist nicht Anderes Eigenschaft, Anderes Substanz... „Gott wird zwar auf verschiedene Weise genannt, gross, gut, weise, selig, wahr und was immer nicht unwürdig gesagt werden zu können scheint, aber seine Grösse ist auch seine Weisheit; denn er ist nicht gross äusserlich, sondern der Kraft nach, und seine Güte ist seine Grösse und Weisheit und seine Weisheit seine Güte u. s. w.... So wird in der h. Schrift der Geist der Weisheit vielfältig ge-

nannt, weil er Vieles in sich hat; doch was er hat, das ist er selbst, und diess Alles ist Einer."

Man könnte nach allem diesem fragen, warum nun gleichwohl Augustin das Wesen Gottes durch Eigenschaften zu bestimmen suchte. Er that's, können wir sagen, um auf die Weise, wie sie dem Menschen möglich ist, die Anschauung von dem Wesen Gottes unserm Bewusstsein nahe zu bringen.

Vorerst warnt er nun, das Anthropologische, was von Gott in der h. Schrift steht, wörtlich zu fassen. „Wir glauben nicht, schreibt er gegen die Manichäer, an einen Gott, den etwas reue; der da beneide, der da dürftig sei oder grausam; der am Blute der Menschen oder des Viehes sich ergötze, dessen Besitz sich auf irgend ein Theilchen der Erde erstrecke. Untersuchet mit Fleiss und mit Frömmigkeit, was solche Ausdrücke bedeuten Man bilde sich ja nicht ein, als habe das, was bei Gott Reue, Zorn, Mitleid, Eifersucht genannt wird, Aehnlichkeit mit dem, was Menschen erfahren. Gott hat Reue, Mitleid u. s. w., aber auf göttliche, nicht auf menschliche Weise."

Er geht nun auf die Eigenschaften über.

Gott ist allmächtig, d. h.: „Er kann thun, was er will." Doch hat die Allmacht eine Schranke. Sofern nämlich dieser Wille näher bestimmt der Wille Gottes ist, so ist die göttliche Allmacht das Vermögen, Alles zu thun, „was keinen Widerspruch mit sich selbst oder mit der Vollkommenheit Gottes in sich schliesst." — Wie Gott Alles kann, was er will, so „hat er auch Alles geschaffen, was er wollte, dass es sei", ohne selbst in der Schöpfung aufzugehen. „Es kann Nichts sein, wovon Gott nicht Schöpfer ist, da Er allmächtig ist."

Gott ist allwissend, d. h.: „Nicht auf unsere Weise sieht er vorher, was künftig ist, noch wie wir sieht er an, was gegenwärtig ist, und sieht jenem nach, was bereits vergangen ist, sondern auf ganz andere, hoch über alle unsere Gedanken erhabene und ganz von denselben

verschiedene Weise ist seine Erkenntniss der Dinge. Denn ohne bald an diess, bald an jenes mit wechselnden Gedanken zu denken, sieht er alle Dinge auf ganz unwandelbare Weise und in gleicher Kraft umfasst seine ständige und ewige Gegenwart alle Dinge, sowohl jene, die in der Zeit geschehen, und, erst zukünftig, noch nicht sind, als jene, die in der Gegenwart bestehen und bereits sind, und nicht minder umfasst sie die vergangenen, die nicht mehr sind.... Auch sieht er nicht anders jetzt, anders früher und anders später, denn nicht wie unsere Wissenschaft ist auch seine Wissenschaft in die Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft getheilt; auch geht seine Anschauung nicht von einem Gedanken zu einem andern, in Dessen unkörperlichem Zusammenblick Alles zugleich da ist, was er kennt.... Er schaut Alles, ohne selbst in der Zeit zu schauen.... Und dadurch, dass er das Erschaffene sah, verdoppelte sich seine Wissenschaft nicht, noch erhielt sie auf irgend eine Weise Zuwachs, als ob er früher ein geringeres Wissen gehabt hätte, ehe er machte, was er sah.... Die Dinge sind Gott nicht zukünftig, sondern gegenwärtig, und schon desswegen kann eigentlich nicht von einem Vorherwissen Gottes, sondern nur von einem Wissen die Rede sein."

Gott ist ewig, d. h.: In Ihm ist keine Vergangenheit noch Zukunft, sondern ewige Gegenwart. „Gewesensein und Seinwerden ist nicht im ewigen Leben, sondern das Sein allein, weil ewig. Gewesensein und Seinwerden wäre nicht das Ewige.... Er bewegt alle zeitlichen Dinge, ohne selbst in der Zeit bewegt zu werden."

Gott ist allgegenwärtig; d. h.: „Gott ist überall gegenwärtig, aber nicht durch örtlichen Raum, sondern durch die Macht der Majestät." Eben darum lässt sich auch sagen: „Gott ist nicht irgendwo. Denn was irgendwo ist, wird durch einen Raum zusammen gehalten; was aber räumlich begränzt ist, ist ein Körper. Gott ist aber kein Körper. Er ist also nicht irgendwo; und doch, weil er ist und im Raum nicht ist, ist vielmehr Alles in ihm, als er selbst irgendwo; aber doch nicht so, dass

Er selbst der Raum von Allem wäre. Gott ist Nichts dergleichen.“ Sein Ueberallsein, Ausgegossensein darf nicht als körperliche Ausbreitung gefasst werden, wie Licht, Luft, oder „so, dass er in der halben Welt der halbe, in der ganzen Welt der ganze Gott wäre, sondern untheilbar ist er, ist er im Himmel allein ganz, auf der Erde ganz, von keinem Orte eingeschlossen, sondern in sich selbst überall ganz.“

So ist Er wie ohne Zeit, so ohne Raum, immer und überall, Zeit wie Raum bedingend.

Diese Eigenschaften erscheinen aber nur für unsern beschränkten Verstand getheilt; in Gott sind sie unzertrennlich in einander. Z. B. die Allwissenheit ist immer und überall allmächtig, nicht von der Allmacht (in der Sphäre der natürlichen Welt nur, siehe S. 608) getrennt. Nicht darum weiss Gott die Dinge, weil sie sind, sondern sie sind, weil er sie weiss. „Daraus kommt dem Gemüthe eine wunderbare, aber sichere Wahrheit entgegen, nämlich, dass diese Welt uns nicht bekannt sein könnte, wenn sie nicht wäre, dass sie aber nimmer sein könnte, wenn Gott sie nicht gekannt hätte.... Wir sehen, was Gott gemacht hat, weil es ist; nicht also Gott: weil er es sieht, darum ist es.“ Eben so die Allmacht ist immer und überall allwissend: „Gott wirkte nimmermehr so allmächtig, wohnte ihm nicht die vollkommenste Wissenschaft inne.“ Eben so ist die Allgegenwart allmächtig: „Als Gott ist Er überall ganz, in keinem Orte eingeschlossen, an keine Bande gebunden, in keine Theile zertrennbar, auf keiner Seite veränderlich, Himmel und Erde durch die Gegenwart seiner Allmacht erfüllend. — Und so ist es mit allen Eigenschaften: alle sind in einander. „Man sagt ein und dasselbe, man mag sagen, Gott ist ewig, oder unsterblich, oder unverweslich, oder unveränderlich; eben so, wenn man sagt, lebendig und weise, so sagt man immer dasselbe.“ Man sieht: wie in Gott jede Eigenschaft vollkommen ist, so sind in ihm auch alle in absoluter Einheit. Denn sie sind Er und Er ist sie.

Wir haben bisher diejenigen Eigenschaften Gottes hervorgehoben, welche sich auf das Verhältniss Gottes zur Welt an sich, zur natürlichen beziehen, ohne Rücksicht auf die sittliche Welt in ihr, auf die Menschheit.

Das spezielle Verhältniss Gottes zur Menschheit drückt sich dem Augustin besonders in den beiden Eigenschaften Gottes, der Liebe (oder, weil gegen Sünder, der Gnade) und der Gerechtigkeit, aus. Wir haben diess bereits im Kampfe gegen die Pelagianer gesehen, und auch den Fehler dabei. Wir wiederholen es darum nicht mehr.

Sollen wir, was uns an der Weise, wie Augustin diese Eigenschaften Gottes bestimmt, bemerkbar scheint, hervorheben, so ist es dieses: Einmal entfernt unser Vater alle Bestimmungen aus ihnen, die anthropopathisch sind, überhaupt alle endlichen Kategorien mit einer seltenen Tiefe und Schärfe. In den Eigenschaften, wie er sie fasst, reflektirt sich in der That das Absolute, so weit es sich in solchen menschlichen Begriffen reflektiren lässt. — Dann lässt er die Eigenschaften, die sich auf die natürliche Welt beziehen (und von diesen ist hier vor allen die Rede), nicht blos äusserlich gleichgültig sich zur Welt verhalten, sondern setzt sie in eine tiefere Beziehung zu ihr, als ihre, sollen wir sagen, absolute Causalität und ihren immanenten Grund. Wir erinnern an seinen Begriff der Allgegenwart, Ewigkeit u. s. w. Und doch lässt er, und diess ist das Dritte, dieses Verhältniss Gottes nicht so immanent werden in der Welt, dass Gott in ihr aufginge, sondern so lebendig diess Verhältniss ist, so absolut ist doch und bleibt Gott wieder über dieser Welt — in sich und für sich selber. Wir erinnern an die Definition der Allmacht Gottes.

Wir schliessen diesen Artikel. Gott ist, wie er Sein, Leben, Seligkeit in sich selbst ist und hat als das höchste Gut, so auch das Prinzip und die Quelle desselben für alle Kreatur: so fasst es Augustin zusammen.

Die Welt.

Wir beginnen mit einer Bemerkung, die entscheidend ist für die augustinische Kosmologie. Wir kennen die Begriffe: *zeugen* und *schaffen*. Was gezeugt ist, ist aus dem *Wesen*, dem eigenen; was geschaffen ist, ist durch den *Willen* und nicht aus dem Wesen. Dieser Begriff ist die Bewegung, in welcher wir aus der Sphäre Gottes in die Sphäre der Welt kommen, und scheidet diese von jener und jene von dieser und begründet diese. Die Momente der Welt sind in ihm enthalten. — Wir haben in Athanasius diese Begründung bereits vorgefunden; in Augustin tritt sie in ähnlicher Weise hervor. — Betrachten wir nun die Welt nach ihrem Grunde und Anfang, ihrem Charakter, ihrem Inhalt und Umfang.

Die Welt nach ihrem *Grunde*. — Die Welt ist geschaffen von *Gott* durch das Wort. Ihre Schöpfung ist eine *freie That* des *Willens* und der Güte Gottes. Sie ist nicht aus dem Wesen Gottes hervorgegangen, wie der Sohn, der *gezeugt* ist; sie ist *geschaffen*, und sofern sie geschaffen ist und nicht gezeugt, kann sie nur aus Nichts — d. h. dem Gegensatz des *Wesens* Gottes — geschaffen sein. Darum ist ihr Grund kein anderer als — schlechthin der Wille Gottes, und dieser Wille ist „*Güte*," sehen wir die Welt sowohl darauf an, *dass*, als *wie* sie ist. „Wer fragt, warum Gott hat machen *wollen*, fragt nach der Ursache des göttlichen Willens, über welchen es nichts Höheres gibt, daher auch keine Ursache seines Willens ausser seinem Willen selbst zu suchen ist." — Wie nun aber die Welt nicht der Sohn ist, nicht gezeugt aus Gott, so ist ihre Erschaffung vermittelt *durch* den Sohn, durch das Wort. Wie er ist das Wesensbild Gottes des Vaters, so ist er das Urbild der Welt, die reale Einheit derselben. Alles nämlich, was in der Welt zur Erscheinung gekommen, ist in ihm, dem ewigen Worte des Vaters, prädestinationaliter und ursprünglich enthalten. „Das Wort Gottes ist die unveränderliche Wahrheit; in ihm ist ursprünglich und unveränderlich Alles zugleich, nicht blos,

was jetzt im Universum, sondern auch, was gewesen ist und sein wird. In ihm aber ist es nicht als Gewesenes, noch als Zukünftiges, sondern als Gegenwärtiges, und in ihm ist Alles Leben und Alles Eins."

Als Augustin noch mehr Platoniker war, in früheren Zeiten, sprach er von den „ewigen Ideen" Gottes, als den realen Urbildern der Welt, nach denen, „obwohl sie weder entstehen noch vergehen, doch Alles, was entstehen und vergehen kann, gebildet ist;" von der „intelligiblen Welt als der Idee der Welt, die wahr ist und ewig und unveränderlich, durch deren Theilnahme geschieht, dass Alles ist, was ist und wie es ist (Alles nach Inhalt der Form)."

Die Welt nach ihrem Ursprunge — die Welt ist nicht ewig mit Gott; sie ist geschaffen, d. h. nicht gezeugt aus dem Wesen Gottes. Zu behaupten, die Welt sei absolut ewig und anfanglos, hiesse: die Welt sei nicht von Gott geschaffen, was eben so sehr dem Begriffe der Welt als dem Begriffe Gottes widerstreitet. „Es ruft die Welt, ob auch stumm, dennoch durch ihre höchst geordnete Wandelbarkeit und Bewegung und durch die höchst schöne Gestaltung aller sichtbaren Dinge laut aus, sie sei erschaffen worden, und zwar habe sie nur von dem einzigen, auf unaussprechliche und unsichtbare Weise schönen Gott können geschaffen werden." Anfangslos kann also die Welt nicht sein, denn der Begriff einer ewigen Schöpfung widerspricht sich selbst; aber eben so wenig kann sie erschaffen sein in, d. h. nach der Zeit. Zeit wie Raum sind Begriffe, die „nicht denkbar sind ohne die Welt. Denn wenn der richtige Unterschied zwischen der Ewigkeit und der Zeit darin besteht, dass die Zeit nicht ohne irgend Wandelbarkeit durch Bewegung ist, die Ewigkeit aber keine Wandelbarkeit kennt, wer sieht da nicht ein, dass keine Zeiten gewesen wären, wenn nicht ein Geschöpf wäre erschaffen worden, das durch irgend Bewegung Einiges geändert hätte, kraft welcher in aufeinander folgenden Momenten bewirkten Bewegung und Aenderung in solchen Dingen, die nicht alle zugleich auf einmal sein können, bald diess, bald jenes

gefolgt wäre; und dass eben in den kürzeren oder längeren Zwischenräumen dieser Veränderungen die Zeit besteht? Da also Gott, in dessen Ewigkeit durchaus keine Wandelbarkeit Statt findet, der Schöpfer und Ordner aller Zeiten ist, sehe ich nicht ein, wie gesagt werden könne, die Welt sei nach verflossenen Zeiträumen erschaffen worden; es sei denn, man sage, es sei schon vor der Welt irgend ein Geschöpf gewesen, durch dessen Bewegungen die Zeit verflossen wäre.“ Die Zeit kann also nur fixirt werden an der Welt und jeder Moment der Zeit hat die Welt schon zu seiner Voraussetzung. Die Zeit ist diejenige Kategorie, unter welche die Bewegung der Dinge fällt, wie der Raum diejenige, unter welche das stetige Nebeneinander der Geschöpfe. Sie ist die Ordnung der Succession, das Maass der Bewegung; „es ist aber nur die vernünftige Seele, welche um dieses Maass weiss und mit diesem Maasse misst.“

Somit ist die Welt mit der Zeit und die Zeit mit der Welt zugleich erschaffen, und Gott, wie er Schöpfer der Welt ist, ist auch Schöpfer der Zeit. Es ist Eine Schöpfung. Beide fallen zusammen. So wenig als vor der Zeit (und dem Raume) eine Welt, so wenig konnte also vor der Welt eine unendliche Zeit (oder ein unendlicher Raum) sein. Damit hat Augustin die Extreme vermieden: ewige Welt vor der Zeit, ewige Zeit vor der Welt. So wie er die Sache bestimmt, hat er jede Frage, warum gerade damals und nicht früher die Welt erschaffen worden sei, abgeschnitten. Sie hört auf, eine Frage zu sein, da es überhaupt keine Zeit gibt ohne die Welt, die der Gegenstand ihrer Bewegung ist. Augustin sucht diess anschaulich zu machen in der Sphäre des Raums, ein Begriff, der mit der Zeit zusammengehört. „Fragen sie, warum wurde die Welt gerade damals und nicht früher erschaffen, so fragen wir mit gleichem Grunde, warum sie gerade da erschaffen ward, wo sie jetzt ist, und nicht an einem andern Ort. Denn erdenken sie sich vor der Welt unendliche Zeiträume, worin, ihres Erachtens, Gott nimmermehr aufhören konnte, zu wirken: so mögen sie auch ausserhalb der Welt unend-

liche örtliche Räume ersinnen. Was sie nun hinsichtlich der endlosen Räume ausserhalb des Weltalls Andern antworten — warum Gott in denselben nichts wirke, — das mögen sie sich hinsichtlich der unendlichen Zeiten, die der Welt vorangingen, warum nämlich Gott in diesen sich des Wirkens enthielt, antworten. Sagen sie nun, es sei gewiss nicht ohne göttlichen Grund gewesen, dass Gott die Welt gerade in d i e s e n Raum gestellt, wenn auch menschliche Vernunft diesen Grund gerade nicht erfassen könne, so mögen sie sich dasselbe auch antworten in Bezug auf die Zeit, und nicht mehr sagen, es sei kein Grund, warum eine Zeit den Vorzug vor der andern verdient habe. Sagen sie aber, die Gedanken der Menschen wären eitel, wenn sie sich unendliche Räume dächten, da es ausserhalb der Welt keinen Raum gäbe, so antworten wir ihnen, d i e M e n s c h e n d ä c h t e n a u f g l e i c h e W e i s e e i t e l, wenn s i e v e r f l o s s e n e Z e i t e n d ä c h t e n, w o r i n G o t t n i c h t s g e w i r k t h a b e, d a v o r d e r W e l t k e i n e Z e i t war.

Auf diese Weise ist auch die Alternative gelöst, dass Gott entweder nicht immer Herr gewesen, oder dass, wenn diess, dann eine Welt (Engel) anzunehmen sei, die nicht erschaffen worden. Beides, sagt Augustin, lässt sich vereinigen, wie auch beides eine Forderung des frommen Glaubens ist. „Wie wir nämlich sagen, die Zeit sei erschaffen worden, ob auch ganz richtig gesagt wird, sie sei immer gewesen, weil zu aller Zeit eine Zeit war, so erfolgt auch nicht, dass die Engelwelt darum, dass sie immer gewesen, nicht wäre erschaffen worden, da nur desshalb gesagt wird, sie wäre immer gewesen, weil sie zu aller Zeit war, indem ohne sie nimmermehr Zeiten sein konnten. Denn wo kein Geschöpf ist, durch dessen wandelbare Regungen die Zeiten gebildet werden, da können durchaus keine Zeiten sein."

Die Welt nach ihrem C h a r a k t e r. — Ist die Welt geschaffen von Gott, so liegt in ihr das: Sofern sie geschaffen ist von G o t t, dem absolut guten, so weit ist sie gut, und Alles, was i s t, ist gut; sofern sie aber g e s c h a f f e n und nicht gezeugt, d. h. nicht aus dem Wesen Gottes (aus dem Nichts) ist, sofern ist sie Nicht-Gott. Sie

ist daher eben sowohl von Gott, als nicht von Gott. „Er hat es so bewirkt durch seine Weisheit, dass sein könnte, was nicht war, und so weit es wäre, gut wäre, so weit es aber nicht wahrhaft wäre, sich auswiese als nicht von Ihm erzeugt, sondern von ihm aus Nichts gemacht.“ Was er schuf, ist somit gut, so weit und weil er es schuf, doch wandelbar, weil nicht aus ihm, sondern aus Nichts erschaffen. Die Welt ist somit relativ gut. Augustin hat auf diese Weise zwei Klippen vermieden, indem er den Begriff des Schaffens gegenüber dem Zeugen festhielt; einmal den Pantheismus: wäre die Welt absolut gut, so wäre sie nicht verschieden von dem Sohne. „Nun ist aber ungerecht, zu verlangen, dass so absolut sei, was Gott aus Nichts gemacht hat, als absolut gut ist, den er aus sich erzeugt hat;“ es fällt somit die Welt nicht mit Gott zusammen; dann den Manichäismus, indem er die Welt als von Gott geschaffen, somit gut darstellte. Die Welt ist nicht der Gegensatz Gottes, wie im Manichäismus, aber auch nicht Einheit mit Gott, wie im Pantheismus.

Die Welt nach ihrem Inhalt und Umfang. — In der Welt muss sein Alles, was zu ihrem Begriffe als einer Welt Gottes gehört. Hierin liegt: dass die Idee der Allheit des Seins in der Welt verwirklicht sein muss, so gewiss Gott das Sein selbst, ihr Schöpfer ist; dann aber, dass diese Allheit des Seins, wie sie der Welt als solcher nicht auf absolute Weise wie in Gott inne wohnen kann, in ihr sich offenbaren muss auf relative Weise, d. h. in einem unendlichen Reichthume von Gestalten und unendlicher Stufenreihe, ein Reichthum und eine Stufenreihe, die in ihrer Totalität eben die Idee der Allmacht ausdrückt.

Als die Grundform der Welt, des Reichs der Wesen, nennt Augustin die Zahl. Die Zahl ist eine Vielheit aus wiederholten Einheiten. Indem sich aber in der Vielheit stets die Einheit wiederholt, wird es deutlich, dass die Zahl keine unbestimmte Vielheit, keine blose Menge sei, sondern ein Ganzes, das eben durch Einheit bestimmt ist. Die Welt ist somit eine Vielheit von Einheiten und eben

darum zugleich ein Ganzes. Sie ist eine lebendige Zahl im Einzelnen und Ganzen. Im Einzelnen: sofern nämlich jedem Einzelnen in ihr eine solche Zahl eingeprägt ist, was eben dessen Wesen, inneres Gesetz, Wahrheit. Im Ganzen: sofern nämlich die Zahl, sich in jeder Einheit fassend und diese mit einer andern verbindend und diese mit einer dritten stets höher und weiter greift, auf diese Weise der Grund aller Uebereinstimmung, alles Einklangs und aller Harmonie.

Von dieser Zahl spricht Augustin eben so schön als wahr. „Schaue, ruft er aus, den Himmel, die Erde und Alles, was in denselben, auf denselben und über denselben glänzt, alle Wesen, sie mögen kriechen oder fliegen oder schwimmen: sie haben ihre Formen, weil sie ihre Zahlen haben; hebe in ihnen ihre Zahl auf, und du hast ihr Dasein zerstört. Von wem sind diese Formen der Wesen, wenn nicht von dem, von dem auch die Zahl ist? Denn das Sein kommt ihnen nur in so weit zu, als ihnen mit ihm auch die Zahl zukommt. Selbst die Künstler, welche körperliche Formen sie immer hervorbringen mögen, haben in ihrer Kunst die Zahl, nach welcher sie ihre Wesen gestalten. Und sie hören nicht auf, Hände und Werkzeuge in ihrem künstlerischen Hervorbringen zu bewegen, bis das, was äusserlich gestaltet werden soll, nach der im Innern lebenden lichten Zahl gebildet, seine möglichste Vollendung erhält und durch den äusseren Sinn dem inneren Sinn schön erscheint, welcher — zu höheren Zahlen aufblickend — sein Urtheil fällt. Fragst du weiter, was selbst die Glieder des Künstlers bewege, und es wird die Zahl sein, denn ihre Bewegung ist eine rhythmische, d. h. eine Bewegung nach der Zahl. Und nimmst du ihm das Werk aus der Hand, den Entschluss aber, zu gestalten, aus der Seele, und lässt die Bewegung der Glieder blos des Vergnügens wegen fortdauern, so hast du den Tanz. Und fragst du, worin das Wesen des Tanzes besteht, so antwortet dir die Zahl: siehe, ich bin's. Betrachte die Schönheit eines wohlgebildeten Körpers und du wirst finden, dass Schönheit nichts sei, als die im Raume festgehaltene Zahl. Betrachte

die Schönheit einer lieblichen Bewegung und sie wird dir erscheinen in der Zahl, die in der Zeit sich bewegt.“

So viel über die Welt im Allgemeinen. Indem nun Augustin die so angeschaute Welt in ihrem Verhältnisse zu Gott und Gott in seinem Verhältnisse zur Welt in's Auge fasst, kommt er auf den Begriff der Wunder.

Zuerst stellt er fest, dass ein Wunder nicht gegen die Natur sei, sondern nur „gegen die Kenntniss, die wir von der Natur haben. Man kann wohl nach menschlicher Redeweise sagen, es sei Etwas gegen die Natur, was es nur ist gegen die Natur, so weit sie uns Menschen bekannt ist. Wenn nun Gott Etwas thut, was gegen diesen uns bekannten Naturlauf geht, so heisst das wunderbar.“ Man kann sagen: Augustin hat damit vorläufig sich ausgesprochen darüber, was Wunder nicht sei. Er hat sich aber darauf nicht beschränkt. Es wäre damit das Wunder sehr relativ und subjektiv gefasst. Er geht zu einer positiven Entwickelung, in der sich sein tiefsinniger Geist in allewege nicht verläugnet.

Die Welt ist, wie wir von Augustin wissen, keine nothwendige Folge aus dem Wesen Gottes, sondern eine freie That desselben. Obwohl aber durch den Willen Gottes, ist sie darum nicht ein äusserliches Werk Gottes, sondern eine wahre Selbstoffenbarung desselben. Diess ist der wahre vermittelnde Begriff einerseits zwischen pantheistischer Anschauung der Welt, anderseits zwischen atheistischer oder abstrakt deistischer.

Aus dieser Anschauung heraus deduzirt nun Augustin die Möglichkeit der Wunder. — Er geht aus sowohl vom Verhältniss Gottes zur Natur als der Natur zu Gott. Gott ist in der Natur, ihr immanent, aber eben so sehr über ihr, ihr freier Herr, supranaturell. „Da Gott der Urheber aller Naturen ist, warum wollen denn so Viele, dass wir einen stärkeren Grund angeben sollen, wenn sie Etwas, als wäre es gleichsam unmöglich, nicht glauben wollen, und wir ihnen, die den Grund desselben von uns fordern, zur Antwort geben: diess sei der Wille des Allmächtigen, der wahrlich aus keinem andern

Grunde allmächtig genannt wird, als weil er kann, was immer er will.... Mögen sie sich hüten, ob der Wahrnehmung gewisser Eigenschaften einer Natur, die ihnen genau bekannt sind, der Allmacht Gottes Gränzen zu ziehen." — Um die Wunder Gottes zu bestreiten, müsse man, will Augustin sagen, den Begriff Gottes an den Begriff der Natur verloren haben: denn, wie ein Neuerer sagt: „die Wunder Gottes stehen oder fallen mit dem Gott der Wunder." Diess vom Standpunkt des Verhältnisses Gottes zur Natur: Gott ist in der Natur wie über ihr.

Und die Natur? (um auf diese Seite nun überzugehen). Die Natur ist unter Gott (infratheistisch), wie in ihm. Gott hat die Natur, nachdem er sie geschaffen, nicht so von sich abgelöst, dass sie nun für sich selbst stände und ginge gleich einer Maschine. Vielmehr: Gottes Wille ist, wie er sie in's Dasein gerufen, so noch immer der Grund ihres Seins und ihr Gesetz. Man pflegt immer zu sagen: diess sind Kräfte der Natur, und ihre Natur bringt diess mit sich, und es sind Wirkungen eigener Naturen." Diese Gesetze sind aber eben gottgesetzte und gottgewollte. „Er erschuf und die Dinge wurden erschaffen; und damit sie seien und es ihnen an nichts fehle, bedürfen sie desjenigen, der sie erschuf.... Des Schöpfers allerhaltende und schaffende Macht und Kraft ist die Ursache des Fortbestandes eines jeden Geschöpfes; und wenn je diese Macht aufhörte, in allem Erschaffenen zu sein, so würde es alsbald seine Gestalt verlieren und die ganze Natur würde zerfallen."

Schon damals kam man mit dem Einwurf: wenn Gott Wunder thue, so würde er mit den Gesetzen der Natur, die er selbst gegeben, und insofern mit sich selbst in Widerspruch kommen. Augustin hatte diess nach dem Bisherigen nicht schwer widerlegen. Einmal durch die (formelle) Hinweisung; dass „irrthumsfähige Menschen, was der Natur gemäss oder gegen die Natur sei, nicht wissen können;" dann, in die Sache positiv eingehend, durch die Darlegung, was das Naturgesetz sei

und in welchem Verhältniss es stehe zu Gott. Das Naturgesetz, „jenes höchste“ nämlich, das nicht zu verwechseln mit dem Naturlaufe, so weit er uns nur bekannt ist, ist nicht verschieden von Gottes Willen selbst. „Das ist einem jedem erschaffenen Wesen die Natur, was Er jedem anerschaffen hat, Er, von dem alle Zahl, alle Ordnung, alles Maass der Natur ist.... Der Wille dieses so mächtigen Schöpfers ist die Natur jedes erschaffenen Wesens.“ Es steht also das Naturgesetz nicht selbständig dem Willen Gottes gegenüber, ihm gleichsam fremd; vielmehr was Er will, ist das höchste Naturgesetz und das ewige und unveränderliche Gesetz ist sein Wille. „Gegen dieses Gesetz thut darum Gott so wenig Etwas, als gegen sich selbst; er ist ja der Schöpfer der Natur.“

Gewiss, Augustin hat hier den Kern getroffen. Es gibt gewöhnlich zwei Abwege. Man setzt entweder Gott und Natur einander geradezu gegenüber, oder man vermischt Gott und Natur so, dass Gottes Wille im Naturgesetz aufgeht. Beide Extreme berühren sich aber näher, als man meint. Augustin hat nun die Gültigkeit und Vollkommenheit des Naturgesetzes, nämlich „jenes höchsten,“ anerkannt, aber dieses ist zugleich das lebendige Gesetz Gottes in der Natur. „Es sollen demnach die Ungläubigen aus ihrer Naturkenntniss sich nicht selbst einen verfinsternden Schleier weben, der sie verhindere, zu erkennen, dass auf Gottes Anordnung in irgend einem Gegenstande Etwas geschehen könne, das sie nach ihrer menschlichen Erfahrung in der Natur desselben nicht früher erkannten.“

Welches ist nun, näher, das Verhältniss der Wunder zur Natur? Das ist klar, dass sie sich nicht kontradiktorisch gegenüber stehen, sich einander ausschliessen können. Vielmehr: mit der Natur ist das Wunder und mit dem Wunder die Natur gesetzt. Es ergibt sich diess klar aus den Vordersätzen Augustin's. Doch hat er diese Seite weniger durchgeführt. Er deutet darauf hin, dass beide, Wunder und Natur, in einem Zusammenhang und Verhältniss stehen, wie Schöpfung und Erhaltung. Wie in der Erhaltung die Schöpfung nicht ausgeschlossen ist, so nicht

aus der Natur die göttliche Aktualität. „Wie es Gott nicht unmöglich war, alle Naturen zu erschaffen, die er wollte, so ist es ihm auch nicht unmöglich, mit den Naturen, die er erschuf, was immer er will, zu machen.... Oder sollte es wunderbar sein, wenn seine Weisheit alle Dinge eben so wunderbar verwendet, als sie dieselben erschuf?“

Es liegt also weder im Verhältnisse Gottes zur Natur noch der Natur zu Gott irgend ein Hinderniss gegen die Möglichkeit der Wunder; vielmehr ist in beiden gerade die Möglichkeit derselben gesetzt. Ist aber nicht ein Hinderniss im Begriff Gottes selbst? Nicht zwar, insofern Sein Wille mit dem Gesetze der Natur kollidirte: dieser Einwurf hat sich bereits erledigt: wohl aber insofern, als Gottes Wille dadurch etwa in den Bereich des Veränderlichen herabgezogen würde? Nein, sagt Augustin; denn alles Einzelnste, was in der Welt ist und geschieht, hat sein Dasein und Sosein durch den Einen, alles Einzelne neben und nach einander Seiende umfassenden ewigen Gotteswillen. „Wann und wo und wie er will, diess steht in dem ewigen Rathschluss seiner Weisheit, der die künftigen Zeiten dergestalt ordnet, als ob sie gegenwärtig wären. Denn Er, der die zeitlichen Dinge bewegt, wird nimmermehr auf zeitliche Weise bewegt, auch erkennt er, was geschehen soll, auf keine andere Weise, als er jenes erkennt, das bereits geschah (s. oben).“ Warum Gott nun aber in seinem ewigen Rathschluss diess so und jenes so geordnet, liegt in seinem Willen, der nicht verschieden ist von seinem Wesen, und dieser Wille, wenn auch nicht grundlos in sich selbst, ist doch unerforschlich für uns. „Wenn sie sagen, wir sollen für Alles die einzelnen Ursachen angeben; so bekennen wir aufrichtig, dass wir diess nicht vermögen, weil diese und andere wunderbare Werke Gottes die schwache Vernunft der Sterblichen übersteigen, dass aber bei uns der feste Grund bestehe, dass der allmächtige Gott nichts ohne Grund wirkt.“

Als Beleg für die Wunder nennt Augustin die ganze Welt. Sie ist das Wunder aller Wunder. „Was immer

Wunderbares in der Welt geschieht, ist gewiss nicht so wunderbar, als diess ganze Weltall, und Alles, was in demselben ist, die Gott wahrhaftig erschaffen hat.... Diese Welt ist selbst ein Wunder, das grösste aller Wunder, und in sie ist Alles eingeschlossen, was Wunderbares ist."

Zweck der göttlichen Wunder ist: „den Einen wahren Gott zu verherrlichen, zum Dienste des wahren Gottes, zu Christo einzuführen." „Ob der ewige Gott diese zeitlichen Dinge (wunderbare Heilungen u. s. w.) auf wunderbare Weise durch sich selbst oder ob er sie durch seine Diener, einige nämlich durch die Seelen der Märtyrer und andere durch Menschen, die noch im Fleische wandeln, oder ob er sie durch die Engel wirkt, welchen er unwandelbar, unsichtbar und unkörperlich gebietet, so dass diese Wunder, die den Märtyrern angeeignet werden, nur auf ihre Fürbitte und nicht durch ihr Wirken geschehen, oder ob einige auf diese, andere auf jene Weise geschehen, die in keiner Weise von den Sterblichen erfasst werden können: immerhin geben doch alle diesem Glauben Zeugniss, in welchem die Auferstehung des Fleisches für alle Ewigkeit verkündet wird." — Was nicht diese Absicht hat und dahin führt, „ist Blendwerk und irreführende Kunst boshafter Dämonen."

Geschichtlich ist das grösste Wunder (weil hier eben die schöpferische That Gottes absolute hervortritt) die Erscheinung Christi. Dieses Wunder verhält sich zu allen andern Wundern als deren Mittelpunkt. „Dass viele Wunder geschehen, die jenem Einen grossen und heilsamen Wunder Zeugniss geben, wer wollte diess in Abrede stellen?" Diese Wunder verhalten sich zum Christenthum einerseits als dessen Produkte, z. B. die Wunder der Jünger, „deren Beredsamkeit Thaten waren, nicht Worte;" anderntheils als dessen Erweis, „als wodurch die göttliche Autorität in damaligen Zeiten die verirrten Seelen der Sterblichen auf sich selbst hinlenken und die Herrlichkeit Gottes den Menschen anschaulich machen wollte." Man sieht, auch die Wunder haben nach Augustin

ihre Zeit und ihre Periode; wo nämlich das Schöpferische in die Welt hereintritt mehr als sonst, da ist es natürlicher Weise von Wundern begleitet. Jetzt sind darum die Wunder nicht mehr so zahlreich, auch nicht mehr so nothwendig. Nothwendig nicht mehr in der Weise, weil statt des Erweises, was sie auch waren, nun „die Kirche dient, die über den ganzen Erdkreis verbreitet und fest gegründet ist. So ward nicht gestattet, dass jene Wunder noch bis zu unsern Zeiten fortdauern sollten, auf dass nicht unser Sinn immer sichtbare Zeichen suchen und das menschliche Geschlecht, daran gewöhnt, nicht für eben das erkalten möchte, wofür es entbrannte, als es ihm neu war.... Wer daher immer noch Wunder fordert, damit er glaube, der ist wahrhaftig selbst ein grosses Wunder, da er noch nicht glaubt, indess die Welt glaubt.“ Indessen sind die Wunder noch nicht versiegt, können auch nicht versiegen; der Unterschied ist nur: es geschehen nicht mehr so mächtige Wunder: „denn jetzt empfahen die Getauften nicht mehr bei Auflegung der Hände den h. Geist auf solche wunderbare und einzige Weise, dass sie in Sprachen aller Völker reden, noch auch werden Kranke durch den Schatten vorüber gehender Boten Christi geheilet, und was von dieser Art zu jener Zeit geschah, hat aufgehört;“ auch nicht mehr so viele; auch werden sie, weil es nicht mehr so nothwendig, nicht mehr so weltbekannt, wie die biblischen: „denn diese macht die Bibel, die abgeschlossen sein musste, bekannt, wo immer sie gelesen wird und prägt sie dem Gedächtniss aller Völker ein; die Wunder aber, die jetzt geschehen, werden nicht durch den nämlichen Glanz erhellt, um in so grosser Glorie wie jene zu strahlen.‘‘ Doch — wie gesagt, „es geschehen noch immer Wunder im Namen Christi, entweder durch seine Sakramente oder durch die Gebete und Gedächtnissstätten der Heiligen u. s. w.“ Augustin zählt mehrere, die er selbst mit angesehen, besonders an den Gedächtnissstätten der Märtyrer, her. Wir haben in seinem Leben das Wunder der Heilung des Präfekurraths Innocentius berichtet. Doch ist Augustin durchaus nicht wundersüchtig und lässt

der Kritik da, wo sie an ihrem Orte ist, freien Spielraum. „Denn hinsichtlich solcher ungewöhnlichen Dinge, die wir in Büchern lesen und die nicht durch gültige Zeugen verbürgt, noch auch von Menschen verfasst wurden, die Gott unmittelbar belehrte, und die als Menschen sich leicht irren konnten, ist es Jedem erlaubt, davon zu halten, was ihm gut dünkt, ohne darum eine Rüge zu verdienen.... Ich möchte nicht einmal, dass man alle jene leichthin glaubte, die ich selbst anführte (er hatte mehrere berichtet), da ich sie selbst nicht alle dergestalt glaube, dass in meinen Gedanken kein Zweifel mehr darüber obwaltete.“

Die Welt in ihren (freien) Gliedern.

Die Welt, als das im Endlichen sich abspiegelnde Bild der ewigen Ideen Gottes, fasst eine Stufenreihe von Wesen in sich, deren jede zur Erfüllung des Ganzen dient (s. 436). Die oberste Stufenreihe bilden die Engel. Die Engel sind Geschöpfe Gottes: „In den h. Schriften ist deutlich gesagt, dass die Engel von Gott gemacht sind. Sie sind das Licht, das im Anfang (am ersten Schöpfungstage) geschaffen wurde vor den übrigen Geschöpfen. In der Schöpfungsurkunde ist von ihnen die Rede, wo es heisst: im Anfang schuf Gott Himmel und Erde, oder aber noch eigentlicher in der Erwähnung des Lichts. Mit dem Schöpfungswort, in welchem Gott sprach: es werde Licht und das Licht ward, wurden auch die Engel geschaffen als die Geister, die an dem ewigen Lichte Theil nehmen, das die unwandelbare Weisheit Gottes selber ist.“

Sie sind die vornehmste Schöpfung: „Die englische Natur übertrifft alles Uebrige, was Gott schuf, an Würde.“ Sie bilden eine Welt und einen Organismus — für sich mit verschiedenen Ordnungen und Stufen: „dass es Sitze, Herrschaften, Fürstenthümer, Gewalten gebe und sie von einander unterschieden sind, glaube ich unbezweifelt; aber was sie sind und wie sie von einander unterschieden sind, weiss ich nicht.“

Ihr wesentlicher Begriff ist, dass sie Geister sind: „Die Engel sind Geister und da sie Geister sind, so

sind sie nicht Engel; wenn sie geschickt werden, werden sie Engel; denn Engel ist der Name des Amtes, nicht der Natur; daraus, dass er ist, ist er Geist; daraus, dass er handelt, ist er Engel." Also Geister sind die Engel: das ist ihr Grundbegriff; aber weise, selige, heilige, unsterbliche Geister sind sie: „sie kennen nicht blos diese zeitlichen und wandelbaren Dinge, sondern schauen auch die ursprünglichen Ursachen derselben in dem Worte Gottes, durch welches das Weltall erschaffen ward;" denn „etwas ganz anderes ist es, eine Sache in dem Urgrunde selbst, wonach sie gemacht ward, als sie in ihr selbst zu kennen;" in ihr selbst sie zu erkennen, ist nur „wie ein Abbild." Sie aber, die h. Engel, schauen Alles „nicht durch schallende Worte, sondern durch die Gegenwart der unwandelbaren Wahrheit selbst, nämlich durch sein eingebornes Wort:" so Gott, die Dreieinigkeit, so die Welt, so sich selbst. Darum erkennen sie auch sich selbst deutlich in Gott, besser als in sich selbst. — Das ist ihr Stand und Wesen. Aber das sind sie nicht durch sich selbst; nur durch die unveränderliche Theilnahme an ihrem Gott, „durch dessen Wahrheit sie ihrer ewigen Glückseligkeit gewiss, durch dessen Licht sie erleuchtet, durch dessen Ewigkeit sie befestigt und durch dessen Gabe sie heilig sind. Nur dadurch sind jene unsterblichen und glückseligen Geister, so wie wir sterblichen und elenden, unsterblich und glückselig, dass sie wie wir dem Einen Gott der Götter dienen, der sowohl unser Gott als der ihrige ist. Und um so gewaltiger sind sie, je grösser ihre Frömmigkeit ist und ihre Theilnahme an Gott."

Diese Theilnahme ist indessen eine freie, denn es ist eine Theilnahme von Geistern, und Gott gab ihnen einen solchen Willen, dass sie, wofern sie wollten, ihre Seligkeit, Ihn nämlich, auch verlassen könnten. Und diese freie Theilnahme der Engelgeister an Gott ist eine so überschwengliche, „dass sie wegen Gottes nicht nur unkörperlicher, sondern auch unwandelbarer und unaussprechlicher Schönheit, für die sie in heiliger Liebe erglühen, alle Dinge, die unter derselben sind und nicht

sind, was sie ist, sich selbst nicht ausgenommen, nichts achten, um durch Alles, was an ihnen Gutes ist, dieses Gutes zu geniessen, wodurch sie selbst gut sind." Und obwohl eine freie, ist doch diese Theilnahme eine unveränderliche. Wie sie nie abgefallen sind von Gott, so werden sie auch nie je von ihm abfallen. „Wie Gott den freiwilligen Fall (einiger) Engel mit der höchst gerechten Strafe einer ewigen Unglückseligkeit bestrafte, so gab er denen, die im höchsten Gute verblieben, die Gewissheit, dass sie ohn' Ende darin verbleiben und ihn ewiglich zur Belohnung ihrer Treue besitzen würden."

Augustin fasst Alles zusammen über Ursprung, Weisheit, Seligkeit der Engel in folgendem Satze: „Fragt man, woher? so hat Gott sie erschaffen; fragt man: woher sie weise, so sind sie von Gott erleuchtet; und fragt man, woher sie glückselig seien, so sind sie diess durch den Genuss Gottes. Durch ihn werden sie in ihrem Sein geordnet; in seiner Anschauung werden sie von ewigem Lichte bestrahlt und durch die Vereinigung mit ihm sind sie glückselig; sie sind, sie schauen, sie lieben, sie blühen in der Ewigkeit Gottes, sie leuchten in der Wahrheit Gottes und erfreuen sich in der Güte Gottes." So bilden sie die ursprüngliche „heilige und himmlische Stadt, in welcher der Gegenstand, durch den sie erhalten werden und glückselig sind, Gott selbst ihnen ist, der das Leben und die Speise Aller ist, die nicht ihren Ruhm, sondern die Glorie seiner allerhöchsten Majestät suchen."

So viel über ihr Verhältniss zu Gott. Wie nun ihr Wesen das ist, dass sie ganz Gottes sind, so sind sie eben auch Gottes Offenbarung, reine Organe; und das ist ihr Amt nach Augustin. So ist z. B. das Gesetz durch die Aussprüche der Engel gegeben worden, „in welchen Gott selbst, zwar nicht durch seine Wesenheit, die den verweslichen Augen immer unsichtbar bleibt, sondern mittels gewisser Anzeichen, durch diese heiligen Geschöpfe, sichtbar erschien." Sie sind „die Diener und Boten Gottes, die Sein ewiges Wort zwar nicht mit Ohren des Körpers, sondern des Geistes frei vernehmen; was sie

aber auf ganz unaussprechliche Weise hören und dergestalt ausführen sollen, dass es sichtbar erscheine und den Sinnen kund werde, das vollbringen sie so sicher als leicht.“ Eben so ist ihnen die Macht verliehen, „Alles in der ihm eigenthümlichen Wirkungssphäre zu erhalten, wie es die Ordnung der Dinge erfordert.“ Und nach dieser Seite hin heissen und sind sie Engel.

Wie zu Gott, so stehen aber auch zu den Menschen die Engel in einem wesentlichen Verhältniss. Es ist ein universeller Geisterorganismus, Engelwelt und Geisterwelt. „Eine Stadt Gottes, sie und wir. Gottes Engel sind auch unsere Engel, und dergestalt unsere Engel, wie der Christus Gottes unser Christus ist. Wie sie Gottes sind, weil sie Gott nicht verliessen, so sind sie unser, weil sie bereits anfangen, uns als ihre Mitbürger zu betrachten. Sie sind uns hold, sie erfreuen sich mit uns, sie helfen uns nach ihrem Vermögen in der h. Anbetung Gottes, sie vertreten uns.“ Man sieht, sie sind der bessere Theil der Einen Geisterwelt, der den andern nachzieht. „Ein Theil der Stadt Gottes pilgert noch und das sind wir; der andere Theil derselben hingegen spendet Hülfe und diess sind sie.... Sie strafen, wenn das ewige Gesetz Gottes ihnen zu strafen befiehlt; sie kommen den Elenden über ihr Elend zu Hülfe; sie retten die, die sie lieben, wenn sie in Gefahr schweben.“

Wollen wir das Verhältniss zu uns kurz bestimmen: es ist das eines gesunden Gliedes zum kranken, eines starken zum schwachen, eines ausgebildeten zum unentwickelten. Sie dienen uns, wie Väter und Mütter den Kindern, wie Meister den Schülern; dieser Dienst hat aber keinen andern Sinn, keinen andern Zweck, als uns zu dem zu führen, in dessen seligem und ewigem Dienst sie stehen und uns zu Dienern dessen zu machen, dessen Dienst ihre Glorie, ihr Leben ist. (Dasselbe ist es auch mit den Heiligen.)

Daraus ergibt sich unser Verhältniss zu ihnen. Nicht sollen wir ihnen den Dienst und die Ehre erweisen, die Gott gebührt; das hiesse: das Mittel über den Zweck

setzen, das Mittel zum Zweck verkehren. „Was immer für eine unsterbliche Gewalt im Dasein ist und welche Herrlichkeit und Tugend sie besitze, so will sie, wofern sie uns liebt wie sich selbst, dass wir Gott unterworfen seien, um glückselig zu werden, so wie sie selbst dadurch glückselig ist, dass sie Ihm unterworfen ist. Dient sie demnach Gott nicht, so ist sie elend, weil sie Gottes beraubt ist; dient sie Ihm aber, so will sie nimmermehr, dass man statt Gottes ihr diene. Vielmehr stimmt sie aus der ganzen Kraft dieser Liebe jenem göttlichen Ausspruche bei: Wer andern Göttern dient, als dem Herrn allein, der soll vertilgt werden. Darum also, weil sie selige und heilige Geister sind und weil sie uns sterbliche und elende Menschen barmherzig lieben und herzlich verlangen, dass wir unsterblich und selig werden, darum wollen sie, dass wir nicht ihnen, sondern demjenigen opfern, als dessen Opfer sie sich gleichwie auch wir uns erkennen.“ In Summa: „Auf keine Art wollen sie, dass wir ihnen darbringen, was, wie es ihnen allerdings bewusst ist, nur dem einzigen Gott gebührt, weder vorbildliche Opfer, noch auch das Opfer des Herzens, das durch diese Sinnbilder angezeigt wird. Eine solche stolze Anmassung ist nur den hoffärtigen und elenden Dämonen eigen. Ehren wir sie mit Liebe, nicht mit Kultus. Bauen wir ihnen keine Tempel; so wollen sie nicht verehrt werden.... Unsere Religion verbinde uns mit dem Einen allmächtigen Gotte, weil kein Geschöpf steht in der Mitte zwischen Ihm und unserm Geiste, mit dem wir Gott erkennen.“ Nicht anrufen sollen wir sie also; aber ihnen „nachahmen:“ das ist der wahre Engel- und Märtyrerkultus.

Den Engel gegenüber stehen die Dämonen. Sie sind das gerade Gegenstück von jenen. Auch sie sind Geister, aber böse; auch sie waren gut geschaffen, waren Engel, wie jene, — aber sie fielen. Hier, meint Augustin, sei ein dunkler Punkt. Wenn sie nämlich fielen, wie sie fielen, so konnten sie (bevor sie fielen) nicht selig, nicht gleich sein jenen Engeln, die nie gefallen, die desshalb wahrhaft

und vollkommen selig sind, weil sie nimmer über die Ewigkeit ihrer Seligkeit im Irrthum sind; denn wofern sie gleichen Antheil gehabt hätten, wären auch sie auf gleiche Weise in ihrer ewigen Seligkeit geblieben, weil sie gleiche Gewissheit gehabt hätten. „Wussten sie es also, so hinderte sie die Furcht, wussten sie es nicht, der Irrthum, je selig zu sein. Waren sie aber zweifelhaft, so fehlte eben desswegen wieder die Fülle des seligen Lebens.“ Entweder war also ihre Glückseligkeit eine andere, oder haben die guten Engel die Versicherung ihrer Seligkeit erst nach dem Falle dieser erhalten. Immerhin aber, dabei blieb Augustin, waren die gefallenen Engel und der Teufel von Natur gut und sind nur durch ihren verkehrten Willen böse geworden; die Möglichkeit hievon lag aber in ihrem wandelbaren Willen, denn unwandelbar ist nur Gott. „Uebrigens sei, sagen Einige, der Teufel von Anfang an Teufel gewesen und nie mit den h. Engeln selig gewesen; nicht als ob er so erschaffen worden wäre, als ob er eine eigene Natur des Bösen erhalten hätte (denn sein Anbeginn ist ein Werk Gottes), sondern weil er von Anfang an in seinem Stolze sich überhoben.“

Wie indessen (wenn von einem Falle die Rede ist) dieser Akt des Willens entstand, lässt sich, meint Augustin, da er durch der Freiheit ist, eben desswegen nicht weiter erklären.

Als Grund des Falles nennt er — Hoffarth, Stolz, vermögen dessen diese Engel sich selbst zu einem seligen Leben genügen wollten. „Manche zwar sagen, der Sturz des Teufels vom Himmel komme daher, weil er den Menschen nach dem Bilde Gottes gemacht beneidete; nun aber der Neid folgt der Hoffarth, geht ihr nicht voraus: aus Stolz kommt Fall, aus Fall Dürftigkeit, aus Dürftigkeit Neid.“ In Folge des Falls haben sie „das selige Licht nun verloren, doch verloren sie darum das vernünftige Leben nicht, wiewohl es zur Thorheit in ihnen ward und sie dasselbe auch nicht ablegen können, wenn sie wollen.“

Auch die gefallenen Geister bilden eine Welt, an ihrer Spitze der Satan, dessen Diener sie sind. Ihr Verhältniss zu den Menschen ist: „sie mit Blendwerken zu täuschen, ihrer Gewalt zu unterwerfen, und den Weg zum wahren Gott ihnen zu versperren, auf dass nicht der Mensch ein Gott wohlgefälliges Opfer werde." Das thun sie ihrem Obern und Meister nach, „der da giert, die elenden Seelen zu berücken und gleich einem Proteus in alle Gestalten sich umwandelt: bald feindlich verfolgt, bald trüglich hilft, in beiden Fällen aber schadet." Diese „ganze" teuflische Gemeinschaft ist aber dem Christen erkannt. „Dem Porphyr, so ein grosser Philosoph er auch war, war es dennoch schwer, diese ganze dämonische Gemeinschaft auch nur zu kennen und mit Zuversicht zu rügen, die nun das geringste christliche Weiblein ohne Zweifel durchschaut und auf die freieste Weise verabscheut." Auch haben diese dämonischen Gewalten nur Macht „über den, der durch die Sünde in Gemeinschaft mit ihnen tritt"; und überwunden werden sie im Namen desjenigen, der die menschliche Natur annahm und ohne Sünde darin wandelte." Diese Dämonen, so sagt Augustin mit den meisten Kirchenvätern, waren die Urheber des Götzenthums: „sie waren es, die unter dem Namen einiger verstorbenen Menschen oder dem Schein anderer Geschöpfe darnach gieren, als Götter angebetet zu werden, um die Seelen abzuwenden von dem wahren Gotte." Und sie wollen „noch immer verehrt werden", um dadurch von dem wahren Gotte abzuziehen.

Es sind also, um mit Augustin Alles noch einmal zusammenzufassen, zwei Engel-Reiche und Städte, „die eine, die im Himmel der Himmel wohnt, die andere, die aus demselben gestürzt, in diesem niedrigen Lufthimmel sich umhertreibt; die eine, die durch glückselige Frömmigkeit erleuchtet der süssesten Ruhe geniesst, die andere, die durch finstere Begierlichkeiten immer in Unruhe ist; die eine, die auf Gottes Wink huldreich zu Hülfe kommt, oder auch auf die gerechte Weise Rache

übt, die andere, die beständig in Hoffarth schnaubt, die Gemüther zu unterjochen und in wilder Bosheit giert, ihnen zu schaden; die eine, die als Dienerin Gottes so viel Gutes thut als Er will, die andere, die durch Gottes Macht gebändigt, nicht so viel Böses thun darf, als sie will; die eine, die ihrer Natur nach gut und ihrem Willen nach recht, die andere, die ihrer nach gut, ihrem Willen nach aber verkehrt ist.“

Der Mensch.

In der Mitte steht der Mensch. — Wir wenden uns sofort (in Uebergehung des Anthropologischen) zu dessen wesentlichem, d. h. ursprünglich und gottgewolltem Verhältnisse zu Gott und zur Welt. — Es ist dieses, sagt Augustin kurz: wie der Mensch von und in Gott ist, so soll er (in Freiheit) zu Gott sein. Darin besteht seine wahre Freiheit. „Der allein macht uns von allen Banden frei, dem zu dienen das Heil Aller und dem mit voller Willigkeit zu dienen die höchste Freiheit ist. ... Er nur ist das alleinige Gut, wodurch das vernünftige Geschöpf glückselig wird. Und hat auch nicht jedes Geschöpf das Vermögen, glückselig zu werden, so können doch jene Geschöpfe, die das Vermögen dazu besitzen, nicht durch sich selbst selig werden, weil sie aus Nichts erschaffen sind, sondern allein durch denjenigen, von dem sie erschaffen wurden. Selig wird das vernünftige Geschöpf durch Ihn, wenn es Ihn erlangt, unselig, wenn es Ihn verliert.“ Darin besteht daher auch des Menschen Seligkeit. „Preisen die Menschen sich glücklich, wenn sie bei brennender Hitze mit lechzendem Gaumen zur reichen und heissen Quelle gelangen: wie sollte der Mensch nicht glücklich sein, wenn er in der unwandelbaren Wahrheit Hunger und Durst stillt. Wie oft hören wir rufen: o wie selig, wer da lieget auf Rosen- und Blumenbeeten, umgeben von den lieblichsten Wohlgerüchen! Was aber ist wohlriechender und wohlthuender als die Düfte der unwandelbaren Wahrheit! Wer mag sie einathmen, ohne

selig zu sein? Wie Manche fühlen sich selig bei Gesang und Musik; und wir sollten das Glück anderswo finden als in der lautlosen wundersam süssen und wenn auch noch so stillen Musik der Wahrheit? Am Glanze des Goldes und des Silbers, am leuchtenden Farbenspiel der Edelsteine, am Licht des irdischen Feuers, an der Klarheit des Mondes, der Sonne und der Gestirne ergötzen sich die Menschen, dass einzig ihretwegen unsterblich zu sein so Manche wünschen; und wir sollten uns bedenken, die Seligkeit des Lebens in's Licht der unwandelbaren Wahrheit zu setzen? Nein! in der unwandelbaren Wahrheit wird ja geschaut und gefasst das höchste Gut; denn diese Wahrheit ist die Weisheit, und in der Weisheit erblicken und umfassen wir das höchste Gut; selig aber ist, wer dieses geniesst!... Und liebt der Mensch Gott, so liebt er in Ihm zugleich Alles, was liebenswerth ist."

Diese Seligkeit, wie sie die höchste ist, so ist sie zugänglich für Alle. „Die Weisheit (Gott) nimmt alle ihre Liebhaber auf, falls diese nur gegen sie in keiner Beziehung Widerwillen haben, und bietet Allen als ein gemeinsames und jedem Einzelnen zugleich als ein unversehrtes Gut sich an. Keiner kann da zum Andern sprechen: tritt auf die Seite, damit auch ich hinzutreten könne, hebe deine Hand weg, damit ich berühren könne. Alle sind ihr nahe, Alle berühren sie. Ihre Speise wird nicht zerstückelt; den Trank von ihr, den du trinkst, kann auch ich trinken. Von ihrem Gemeingut wandelst du nichts in deinen blossen Privatgenuss um, sondern was du von ihr geniessest, bleibt auch unversehrt für meinen Genuss; was du einathmest, kann auch von mir eingeathmet werden, ohne dass es zuvor von dir müsste ausgeathmet werden. Sie schliesst Keinen von sich aus, wie gross auch die Menge ihrer Anhörer sein mag, sie verliert sich nicht in der Zeit, verschwindet nicht im Raum, wird nicht durch die Nacht unterbrochen, durch Schatten uns nicht aus den Augen gerückt."

So viel über das wahre Verhältniss von Gott. Welches ist nun das Verhältniss der Menschen zur Welt (nach

allen ihren Bestandtheilen). Gleichgültig kann sich ja der Mensch nicht zu ihr verhalten, denn er ist *in* ihr, sie *für* ihn. Augustin fasst die Antwort so: Wir sollen die Welt *brauchen*, nicht aber *geniessen*, d. h. die Welt sei uns *nicht Ziel* und Zweck, sondern *Mittel* nur zum Ziele — Gott. „Ein Anderes ist, was man geniesst, ein Anderes, was man gebraucht. Was man geniesst, das soll uns glücklich machen; was man braucht, soll unser Streben nach Glückseligkeit befördern und sie zu erlangen dienstlich sein. Der Mensch, der Sachen zum Genusse wie zum Gebrauche hat, ist *zwischen beide gestellt*. Verkehrt er die Ordnung und will er geniessen, was nur zu brauchen ist, so wird sein Lauf zur Glückseligkeit gehemmt oder öfters ganz abgeleitet. *Der Genuss besteht nun aber in der Liebe, die man hat zu einer Sache um ihrer selbst willen.* Der Gebrauch aber einer Sache besteht darin, dass man sie benutzt, um eine andere zu erlangen, die der Liebe würdig ist. Ein Fremdling, der sich nur in seinem Vaterlande glücklich fühlt, schätzet sich immer elend, so lange er reisen muss und suchet alle Wege zu Wasser und zu Land, braucht alle Gelegenheit, nur eilends nach Hause zu kommen. Ergötzt er sich an der Reise, so eilt er nicht mehr, geräth auf Um- und Irrwege, vergisst endlich und verliert gar das Vaterland. So geht es uns in diesem sterblichen Leibe, wenn wir, um zu dem Herrn zu kommen, die Welt nicht nur gebrauchen, sondern sie sogar geniessen wollen... *Nur was ewig und unveränderlich ist, macht den ganzen Gegenwurf des Genusses aus.* Alles Uebrige hat nur für uns die Bedeutung, zu dem Genusse jener Dinge zu gelangen... Nicht einmal *sich selbst* hat der Mensch zum Genusse, er darf sich nicht um seiner selbst wegen lieben, sondern *nur um dessentwegen*, zu dessen Genusse wir einst gelangen sollen. Dann ist der Mensch auf der höchsten Stufe der Güte, da sein ganzes Leben in das unveränderliche Leben übergeht, und er ihm mit seinem ganzen Gemüthe anhängt... Wenn du dich aber

nicht deiner selbst wegen lieben darfst, sondern nur dessentwegen, welcher das ganze und einzige Ziel deiner Liebe sein soll, so kann auch keiner deiner Nebenmenschen verlangen, dass du ihn anders als wegen Gott liebest. Diess ist die von Gott festgesetzte Ordnung der Liebe. Da sie sagt: du sollst Gott lieben aus ganzem Herzen u. s. w., so hat er keinen Theil freigelassen, der sich dessen bemächtigen dürfte, gleichsam Platz hätte, eine andere Sache sich zum Genusse zu wählen, sondern Alles, was sich dem Gemüth als liebenswerth darstellt, soll dahin zielen, wo der Mittelpunkt aller Liebe zusammentrifft. Wer also immer seinen Nächsten liebt, der muss dabei das zum Zwecke haben, dass auch dieser Gott wahrhaft liebe, denn, indem er ihn wie sich selbst liebt, bezieht er die Liebe zu sich und zu dem Nächsten auf jene Liebe Gottes, die keine Nebenbäche von sich abfliessen lässt, dadurch sie etwa gemindert würde. Nicht aber Alles, dessen wir uns gebrauchen, kann oder soll von uns geliebt werden. So liebten auch die Blutzeugen Christi nicht die Sünde ihrer Verfolger, brauchten sie aber, um zu Gott zu gelangen.“ Ein Gegenstand der Liebe kann nur sein, was mit uns gemeinschaftlich zu Gott geordnet ist — die Menschen und die Engel; oder was für uns geordnet ist und „unsertwegen der göttlichen Hülfe bedarf“, wie da ist der Leib.

Fassen wir das Bisherige zusammen: Um seiner selbst willen zu lieben, d. h. zu geniessen ist nur Gott; alles Andere aber ist entweder nur zu gebrauchen, oder, wenn zu lieben (als z. B. Menschen, Engel), zu lieben nur um Gottes willen und zu Gott hin. „Geniessest du so einen Menschen in Gott, so geniessest du vielmehr Gott als den Menschen. Darum hat auch der Apostel Paulus immer hinzugesetzt: „„im Herrn.““ Fest aber bleibt, dass der wahre Genuss nur ruhen kann in der Dreieinigkeit, d. h. in dem höchsten und unwandelbaren Gute.“

Das ist die Ordnung; in dieser Ordnung ist Alles gut, ist kein Uebel. Uebel ist nur die Verkehrung dieser

Ordnung: „nur der Aberglaube, mit dem man lieber dem Geschöpf als dem Schöpfer dient. Dieses Uebel wird aber aufhören, sobald die Seele den Schöpfer erkennt, Ihm allein sich unterworfen und lebhaft empfunden haben wird, dass alle anderen Dinge nur durch Ihn unterworfen sind.“

Wie des Menschen gottgeordnetes Verhältniss zur Welt in sittlicher Rücksicht ist: dass er Alles brauchen soll mit, in und zu Gott, so ist auch sein Verhältniss zu ihr in intellektueller Beziehung. Er soll die Welt und die Dinge schauen in Gott, in dem sie geschaffen und geordnet sind: gleichsam ihre ewigen Ideen, ihren Samen, ihre Zahlen. Augustin unterscheidet eine doppelte Art der Erkenntniss, je nachdem die Dinge in ihrem Ansichsein oder Fürsichsein erkannt werden. „Etwas ganz Anderes ist es, eine Sache in dem Urgrunde selbst, wonach sie gemacht ward, als sie in ihr selbst zu kennen, so wie wir die Linien und mathematischen Figuren weit anders sehen, wenn wir sie im Geiste, als wenn wir sie im Sand geschrieben sehen.“ Es ist diess die dem Einzelnen besonders eingedrückte Weisheit. (s. oben.) Augustin meint selbst (im Grossen), wer so die Welt in Gott schaue, der könne sogar bestimmen im Lichte der ewigen Idee, was zur Welt gehöre, auch wenn es sich seinem Blicke noch nicht empirisch darstellte. „Wohl mag im All der Dinge ein Geschöpf sein, woran deine Vernunft nicht denkt: allein woran im Lichte der wahren Vernunft gedacht wird, das muss im All der Dinge nothwendig sein; wenn daher die menschliche Seele im Einklang mit der göttlichen Idee, von welcher sie, ihrer Natur gemäss, abhängig ist, sieht, so weiss sie und glaubt sie dieser Einsicht zu Folge, Gott habe geschaffen, was der wahren Vernunft gemäss hat geschaffen werden müssen, wenn gleich ein solches Geschöpf unter den wirklich geschaffenen Dingen nicht in ihre Augen fällt. Auf gleiche Weise würde sie, falls der Himmel unsichtbar wäre, sein Geschaffensein für nothwendig halten, wenn auch mit eigenen Augen den wirk-

lichen Himmel sie nie zu schauen vermöchte, sobald von der Nothwendigkeit eines solchen Geschöpfes sie nämlich vom Gesichtspunkt der wahrhaftigen Vernunft aus überzeugt worden wäre. Denn die Ueberzeugung von dem nothwendigen Dasein eines solchen Geschöpfes ist gegründet auf jene Ideen, welche allen geschaffenen Dingen zu Grunde liegen. Was aber in diesen Ideen nicht ist, kann in dem Maasse nicht erkannt werden, in welchem es nicht ist."

Ferner: Wie der Mensch die Dinge erkennen soll in Gott, vom himmlischen Lichte beleuchtet, so soll er sie erkennen zu Gott, als Stufenleiter zu Gott. Beide Anschauungen der Welt — von oben herab, von unten hinauf — entsprechen und ergänzen sich. „Was in Gott unsichtbar ist, sollen wir durch die sichtbaren Geschöpfe erkennen, d. h. mittelst der körperlichen und zeitlichen Dinge, was geistig und ewig ist, erschauen." Die Allem und Jedem eingeprägte „Zahl", die ihnen immanente Idee soll uns erheben über die einzelnen Dinge, „so dass wir aufsteigen zur ewigen Zahl, sie zu schauen; da wird die Weisheit von ihrer innersten Stätte aus dir entgegenleuchten und die Wahrheit in ursprünglichster Form sich dir zeigen.... Wohin du immer deine Augen wendest, spricht die Weisheit durch gewisse Spuren, die sie ihren Werken eingedrückt hat, zu dir und ruft dich, wofern du in's Aeussere versinken willst, gerade durch Formen der äusseren Dinge in dich selbst zurück, so dass bei Allem, was dich an einem Körper ergötzt und durch körperliche Sinne anzieht, du diess nur darum findest, weil eine Zahl (Numerus) in ihm eingedrückt ist, und dabei fragst, woher sie sei, und in dich selbst zurückgehest und einsiehst, dass du an dem, was du durch die Sinne des Körpers erreichest, weder Wohlgefallen noch Missfallen haben könntest, wenn du nicht in dir selbst gewisse Gesetze der Schönheit hättest, auf welche du alles sinnlich Schöne bezögest."

Der gefallene Mensch.

Wir kennen, was Augustin hierüber sagt in seinen antipelagianischen Christen; wir geben hier, was er darüber noch weiter gibt, in seinen vor- oder ausserpelagianischen Werken: besonders die Folgen des Falls im subjektiven Verhältniss des Menschen zu Gott und zur Welt.

Vorerst zu Gott. In Folge der inneren Verkehrung hat sich dem Menschen auch das Verhältniss zu Gott verkehrt. Augustin stimmt in dieser Deduktion ganz zusammen mit Athanasius. Er schreibt, wie dieser, der inneren Verkehrung die Irrthümer in der Religion zu: den Pantheismus, Polytheismus, Atheismus. Es geht stufenweisse herab. Den Gott, den man über der Welt verloren, sucht man in der Welt. „Die Schöpfung mehr liebend als den Schöpfer erweisen die gefallenen Menschen ihr Dienst in allen ihren Theilen, vom höchsten bis zum niedrigsten herab.“ Die Einen bleiben bei dem Allgemeinen der Welt stehen. „Sie nehmen die ganze Schöpfung, d. h. die Welt mit allen ihren Geschöpfen, die in ihr sind und die Lebenskraft, durch welche wir athmen, die uns beseelt, dieses ganze Weltall halten sie für Einen grossen Gott, dessen Theile alle Dinge seien.“ Sie dehnen die Welt „in ihrer Phantasie bis in's Unendliche aus“, und merken nicht, dass ihr Begriff ein leerer, sinnlicher, imaginärer ist, und „dass sie mit dieser Welt aus der Welt herausgehen wollen.“ So gelangen sie, der lautern Lehre von Gott fremd und doch strebend, dem Fleische zu widerstreben, nur „bis zum Schemen der unsichtbaren Dinge.“ — Andere kommen zu einzelnen Theilen der Schöpfung, ihnen göttliche Ehre erweisend. Da „beten sie statt des höchsten Gottes die Seele an, das oberste verständige Geschöpf, welches der Vater durch die Wahrheit erschuf, auf dass es die Wahrheit selbst immer auschauete und Ihn durch die Wahrheit,“ dann gehen sie über zu jener zeugenden Lebenskraft. Von da verfallen sie in göttliche Verehrung der

Thiere und selbst der Körper. Unter diesen erkiesen sie die schönsten zuerst, da dann die himmlischen Körper die herrlichsten: Sonne, Mond, Gestirne." Tiefer noch sinken sie und „es ist noch ein anderer ärgerer Bilderdienst, in dem sie ihren Hirngespinsten Gottesdienst erzeigen und was sie mit umherschweifendem Gemüth aufgeblasen in Hoffart ersinnen mögen, mit einer Art von Religion verehren, bis es mit ihnen dahin kommt, dass sie meinen, es sei durchaus kein Gegenstand, dem göttliche Verehrung erzeiget werden müsse."

Man sieht, Augustin leitet wie die meisten Kirchenväter die Abgötterei u. s. w. aus der Sünde her. Sie ist deren Folge und Strafe zugleich.

Mit der inneren Verkehrung hat sich dem Menschen aber auch das rechte Verhältniss zur Welt verkehrt und zur körperlichen Natur, die ihm nun zu dem wird, was uns Salomo sagt: „o Eitelkeit der von Eitelkeit Bethörten." Die Welt hat nämlich ihre Wahrheit und Einheit in ihrer Ordnung unter Gott, in dieser muss man sie fassen, wenn man sie haben will in ihrer Wahrheit und Einheit. Hat man aber den Gott nicht, in dem sie geordnet ist, so hat man auch ihre Einheit und Wahrheit nicht, und sucht man gar in ihr, was man an Gott verloren, sucht man so zu sagen in ihr den verlornen Gott, „jagt man den letzten Dingen nach, als ob es die ersten wären," so findet man nicht blos an ihr nicht, was man will, sondern gerade das Gegentheil davon, weil man's in verkehrter Ordnung sucht, weil man sie in verkehrter Weise angefasst hat. So entstand „eine mühselige Fülle und, wenn man so sagen darf, eine überfliessende Dürftigkeit für den Menschen... Ergeben der Zeit, hat er sich in zeitlichen Dingen vervielfältiget, in seinem Korn, seinem Wein und Oele, so dass er das Wahre nicht findet, d. i. die unwandelbare, einfache Natur, deren Nachsuchung ihn nicht in Irrsal leitet, deren Erreichung ihm nicht Schmerz bringt... Was geliebt wird von einer Seele, die Gott ausser Acht lässt, wird zwar an sich darum kein Uebel, gereichet aber, weil die Sünde, mit welcher

es auf diese Weise geliebt wird, ein Uebel ist, seinem Liebhaber zur Strafe, verwickelt ihn in Beschwerden, und weidet ihn mit Lüsten, welche täuschen, weil sie weder Stand halten noch sättigen, sondern mit Schmerzen ihn peinigen... Was er so liebt, wird durch die Sünde vergänglich, so dass es zerrinnend seinen Liebhaber verlässt, weil auch dieser aus Liebe zu ihm Gott verliess." Statt in Gott Herren zu sein über die Natur, werden wir nun ihre Sklaven, und „werden zu unserer grossen Schmach von allen Dingen, die beunruhigen und verwirren können, überwältigt. Welch' ein Elend, ruft darum Augustin aus, ist es um eine von der Lust beherrschte Seele, welche die Begierlichkeit bald dahin, bald dorthin reisset und zwinget, bald Falsches für Wahres anzuerkennen, bald den Irrthum zu vertheidigen, bald zu wiederrufen, was sie früher vertheidigt hatte, und dennoch sich wieder in neue Irrthümer zu stürzen; jetzt unentschieden an sich zu halten, jetzt an Auffindung der Wahrheit ganz zu verzweifeln, dann wieder sich zu bemühen, in's Licht der Erkenntniss vorzudringen und bald ermattet zurückzusinken, während dem die Macht der Leidenschaften tyrannisch wüthet und durch die entgegengesetztesten Stürme das innere und äussere Leben des Menschen in Verwirrung bringet: dort Furcht, hier Sehnsucht, dort Angst, hier eitle und grundlose Freude, dort Schmerz über den Verlust einer geliebten Sache, die man besass, hier brennende Sehnsucht nach Dingen, die man nicht besass!"

Auch in der sozialen Welt findet Augustin die Folgen und Strafen der Sünde: in dem Verluste der Freiheit, in der Knechtschaft der Einen, der Herrschaft der Andern. „Gott wollte, dass das vernünftige nach seinem Bilde erschaffene Geschöpf nur über vernunftlose Geschöpfe herrschen, nicht dass der Mensch dem Menschen, sondern dass er dem Thiere befehlen sollte. Desshalb auch waren die ersten Gerechten mehr Hirten als Könige, wodurch Gott auch auf diese Weise zeigen wollte, was der Natur gemäss war und was die Schuld der Sünde forderte.... Die Knechtschaft aber, die eine Strafe der

Sünde ist, ist nun durch jenes Gesetz geordnet, welches die natürliche Ordnung befiehlt und zu stören verbietet; denn wäre nichts gegen dieses Gesetz gethan worden, so wäre auch nichts durch Knechtschaft zu bestrafen. Desshalb ermahnt auch der Apostel die Knechte, ihren Herrn unterwürfig zu sein und ihnen aus ganzem Gemüthe mit gutem Willen zu dienen; damit sie nämlich, wenn sie selbst nicht frei werden können, wenigstens ihre Knechtschaft gewissermassen dadurch frei machen, dass sie nicht in arglistiger Furcht, sondern in treuer Liebe dienen, bis die Ungerechtigkeit vorüber geht und alle menschliche Herrschaft und Gewalt aufhört und Gott Alles in Allem ist."

Erlösung. (Vorstufen. Christus. Werk Christi.)

Wir sollten nicht verloren gehen. „Der, von dem wir abfielen, erlaubte nicht, dass wir verloren gingen." „Aus eigener Macht sind wir zwar gefallen, vermöchten jedoch nicht, aus eigener Macht wieder aufzustehen." Darum hat uns Gott in Jesu Christo „seine Vaterhand vom Himmel geboten." Das Heil aber kam nicht sogleich in seiner vollen Glorie. Es kam stufenweise nach Bedürfniss des menschlichen Geschlechts.

Die Strafe der Sünde selbst, bis auf den „Tod des Fleisches" ist gleich auch das erste Moment des Heils. Augustin stimmt hierin ganz mit Irenæus überein: „Die Seele, Strafen duldend für die Sünde, in die sie sich verwickelt sieht, lernt eben hieraus, welch' ein Unterschied sei zwischen dem Befehl, den sie nicht beobachten wollte, und der Sünde, die sie beging, und auf diese Weise lernet sie fühlend, was das Uebel sei, welches sie, als sie sich davor hüten sollte, nicht erkannte. Das Gute hingegen, welches sie, indem sie ungehorsam wurde, weniger liebte, liebt sie nun, durch Vergleichung, desto glühender.... Der gefallene Mensch, seines Todes gewiss, der eine Folge der Sünde, und jetzt in Furcht vor den niedrigsten Thierchen, welche, ihrer

Geringfügigkeit ungeachtet, ihn nicht nur beunruhigen, sondern sogar tödten können, und in der Ungewissheit seiner künftigen Schicksale hat sich hiedurch eher gewöhnt, einerseits unerlaubten Lüsten Schranken zu setzen, andererseits aber den Stolz, durch welchen er gefallen war, zu brechen und zu bändigen.... Dass der Leib des Menschen nach der Süude gebrechlich und dem Tode unterworfen werde, das geschah freilich zur gerechten Strafe der Sünde, dennoch aber beweist es mehr für die Huld Gottes als für seine Strenge. Denn dadurch werden wir geleitet, einzusehen, dass unsere Liebe sich von den Lüsten des Leibes hinwenden müsse zu dem ewigen Wesen der Wahrheit. Und die Schöne der Gerechrechtigkeit stimmt überein mit milder Huld, auf dass wir, die wir uns täuschen liessen durch die Lüste geringerer Güter, erzogen würden durch herbe Zucht."

Als weiteres Moment des Heils nennt Augustin das Gesetz mit seinen Gebräuchen — gegeben, einerseits das Verlangen nach Gnade zu wirken (s. 466), anderseits um das Volk im Zaum zu halten. „Da die Frömmigkeit bei der Furcht anfängt und vollendet wird durch die Liebe, so ward das während der Zeit der Dienstbarkeit im alten Gesetze durch Furcht und Banden gehaltene Volk mit vielen Religionsgebräuchen belastet.... Wie wir zu sehr ergötzet an thörichten Spielen unserer Einbildung in nichtigen Vorstellungen uns verloren und unser ganzes Leben in eitle Träume verwandelten, so hat die nicht auszusprechende Barmherzigkeit Gottes es ihrer selbst nicht unwerth geachtet, als sie durch Vermittlung geistiger Geschöpfe das Gesetz gab, durch Stimmen und Buchstaben, durch Feuer, Rauch, Wolke und Säule gleich als durch so viel sichtbare Worte, mit unserer Weisheit in Gleichnissen und Bildern zu spielen und unsere inwendigen Augen gleichsam mit diesem Kothe zu heilen."

Zu den vorbereitenden Momenten des Heilsplanes gehört weiter die Prophetie. Darunter begreift Augustin

im weiteren Sinne die Geschichte des israelitischen Volkes, dessen Staat „gleichsam geheiligt und geweiht war, den Staat vorzubilden und vorher zu verkündigen, der aus allen Völkern aufgesammelt werden sollte.“ Diese „Vorherverkündigung künftiger Dinge geht von Anbeginn an durch Zeichen und Sinnbilder.“ Augustin hat seine besondere Freude, diess nachzuweisen. Er warnt aber dabei vor zwei Extremen. Einmal: dass man nicht Alles und Jedes für Weissagung, dass man nicht in jedem einzelnen Punkte eine Vorbedeutung nähme. Er meint es nur im Grossen und Ganzen. „Die Erde wird durch das Pflugeisen allein aufgeritzt; doch damit diess geschehen könne, sind auch die übrigen Theile des Pfluges nothwendig; und eben so bringen auf Zythern und Leiern und andern Musikinstrumenten blos die Saiten Töne zum Gesange hervor; gleichwohl aber sind hiezu mancherlei Dinge erforderlich, die damit müssen verbunden werden, wenn auf das Anschlagen der Saiten wohlklingende Töne erfolgen sollen. Also werden auch in einer prophetischen Erzählung einige Dinge vorgetragen, die etwas vorbedeuten, und andere, die nichts vorbedeuten, jedoch mit denen zusammenhängen, die etwas vorbedeuten.“ Dann: dass man über der Vorbedeutung einer Geschichte den geschichtlichen Charakter der Geschichte nicht vergesse oder aufgebe. „Wie es mich bedünkt, dass diejenigen in gewaltigem Irrthum sind, die dafür halten, keine der Erzählungen, die in jenen Schriften geschichtlich vorgetragen werden, bedeuteten anderes, als nur jenes Ereigniss, das sich auf diese oder jene Weise zutrug: so bedünkt es mich umgekehrt, dass diejenigen zu viel wagen, welche streiten, durchaus Alles sei voll allegorischer Bedeutung, seien blosse Sinnbilder und Symbole.“

Was vorbereitet war, wurde, als die Zeit erfüllet war, in J. Christo Erfüllung. „So wie Gott auf jegliche Weise den Seelen Heilsmittel darreichet und zwar eingerichtet nach verschiedenen von ihm mit wunderbarer Weisheit geordneten Anlässen, so hat er auf keine

Weise je wohlthätiger für das menschliche Geschlecht gesorget, als da das Wort Fleisch ward und wohnete unter uns."

Das Verhältniss der Vorbereitung und Erfüllung ist dieses: das Heil war da von Anfang an, „aber verborgen unter dem Schatten der früheren vorbildlichen Zeiten, je nachdem es Gottes Weisheit gefallen hatte, die Zeiten nach dem Bedürfnisse des menschlichen Geschlechts zu ordnen." Gewissermassen war also „die Sache selbst, welche jetzt christliche Religion genannt wird, auch bei den Alten (Erzvätern und Israeliten) und fehlte nicht vom Beginn des menschlichen Geschlechtes, bis Christus selbst im Fleische erschien, und die wahre Religion, welche schon war, nach ihm die christliche genannt zu werden anfing." — Es ist nach Augustin eine wunderbare Einheit im Heilsplan, Ein Heil von Anfang bis auf Christus — und bis zum Ende der Welt; aber diese Einheit ist keine Einerleiheit: „die Heilkunde bleibt dieselbe und wird nicht verändert, ob sie gleich die Vorschriften für Kranke ändert, weil unsere Natur veränderlich ist." Es ist eine heilige „Ordnung" in dieser Heilsökonomie, eine Ordnung, „von welcher nicht oder nur unter Erleuchteten und Frommen geredet werden kann." Und „diese Ordnung des Heils nach göttlicher Vorsehung und nicht auszusprechender Güte ist vollkommen schön." Lasst uns darum, ruft Augustin aus, „brauchen die Stufen, welche die göttliche Vorsehung uns zu bauen gewürdiget."

Das volle Heil aber, zu dem alles Frühere sich als Vorstufe verhielt, ist erschienen erst in Christo.

Person Christi. — Dass Christus höherer Art und Natur, darauf weist nach Augustin seine ganze Erscheinung und sein Wirken in der Menschheit hin; selbst heidnische, vorchristliche Philosophen, ein Plato müsste, wenn er jetzt wieder auflebte und sähe die Erfüllung dessen, was er selbst geahnt, und betrachten würde die Person Christi, ausrufen: das wäre eine Unmöglichkeit, „wofern nicht etwa die Kraft Gottes selbst und Gottes Weisheit einen selbst dem Gesetz der Natur entzogenen, nicht durch Unterricht von Menschen, sondern durch innere Erleuchtung

von der Wiege an erleuchteten Mann mit solcher Gnade schmückte, mit solcher Stärke kräftigte, endlich zu solcher Hoheit ihn emporhöbe, dass er, Alles verachtend, was böse Menschen gelüstend, Alles erduldend, wo ihnen vor schauert, Alles thuend, was sie anstaunen, das menschliche Geschlecht zum heilsamsten Glauben durch höchste Lieb' und Auktorität bekehrte." — Dadurch ist nun freilich das Eigenthümliche der Person Christi nicht erklärt. Diess findet Augustin am bezeichnendsten in dem Verse: „Das Wort ward Fleisch." Doch bemerkt er dabei, dass vom Menschen diess nicht in der Sache entsprechender Weise entwickelt werden könne. Und er hat Recht.

Im Begriffe der Person des Gottmenschen liegen nun drei Momente: das göttliche, das menschliche und beider Einheit. Jedes hält unser Vater fest, besonders aber das menschliche. Mensch ist Christus, „sofern zur Einheit der Person, zum Wort, die menschliche Natur kam." Es lag diess im Charakter der abendländischen Theologie, wie ihn später Leo I. besonders ausgesprochen hat. — Zur Menschheit gehört aber Leib und Seele: „denn dass der Leib mit der Seele zusammenhänge, auf dass der Mensch ganz und vollständig sei, dessen ist unsere Natur selbst uns Zeuge. Wenn es heisst: das Wort ward Fleisch, so müssen wir unter Fleisch „Mensch" verstehen, nach der Redeweise, die das Ganze nach dem Theil benennt..... Und nichts, was zur menschlichen Natur gehört, durfte bei der Aufnahme der menschlichen Natur in die Gemeinschaft der göttlichen fehlen." Ganz war also in der Menschwerdung des Wortes die menschliche Natur; aber sie war „gerecht und keine Sünderin." Eben darum hat auch vom Wort göttliche und menschliche Natur in die persönliche Einheit aufgenommen werden können. Augustin unterscheidet nämlich zwischen der menschlichen Natur an sich in ihrer Ursprünglichkeit und nach dem Fall; jene ist rein, unschuldig und ist es noch immer, wenn sie ausser allem Zusammenhang mit dieser ist. Jene hat nun Christus aufgenommen, die von allem Zusammenhang der Sünde ganz und gar freie; „nicht die, wie sie entsteht von beiden Geschlechtern durch die

Lust des Fleisches mit der Nothwendigkeit der Sünde, dessen Schuld durch die Wiedergeburt getilgt wird, sondern wie sie von einer Jungfrau entstehen musste, und wie sie der Glaube der Mutter, nicht die Lust empfangen hatte.“ Wir wissen, wie Augustin über Erbsünde und Fortpflanzung derselben dachte. Christus ist hievon ausgenommen. „Bei den Aeltern Christi allein war k e i n e eheliche Vereinigung, weil sie im Fleisch der Sünde nicht geschehen konnte ohne die Lust des Fleisches, die aus der Sünde kommt, ohne welche doch empfangen werden sollte, der ohne Sünde sein sollte.... So nahm das Fleisch Christi die Verderbniss der Erbsünde nicht an.“ Ebendarum wurde Maria auch nicht Mutter wie die andern, die nach dem Naturlauf empfangen und gebären, sondern wie sie als Jungfrau empfing, ohne ihre Jungfrauschaft zu verlieren, so gebar sie auch als Jungfrau und blieb es. „Wäre ihre Keuschheit verletzt worden durch die Geburt Christi, so wäre Christus nicht von der Jungfrau geboren und fälschlich, was fern sei, würde somit die Kirche ihn als von der Jungfrau Maria Geborenen bekennen.... Es war würdig, dass durch die Geburt Gottes das Verdienst der Keuschheit wuchs und nicht, was zuvor unverdorben war, verletzt wurde durch die Ankunft dessen, der gekommen, das Entweihte und Verdorbene zu heilen.“ Ob die Jungfrau Maria nun überhaupt nie sündenlos gewesen, darüber sprach sich Augustin nicht bestimmt aus. Ihr Sünde beizulegen, wagte er nicht, sie von der Erbsünde ausnehmen — mochte er nicht. Er meinte, „die den Sündlosen empfangen und gebären sollte, hätte wohl besondere G n a d e erhalten, alle wirklichen Sünden zu besiegen.“ — Christus, obwohl Mensch, blieb aber doch Gott; „denn das Fleisch wurde von der Gottheit aufgenommen, nicht die Gottheit in's Fleisch verwandelt.... Als er, unser Mittler zu werden, Knechtsgestalt annahm und geringer denn die Engel sein wollte, blieb er darum nicht minder als Gott hoch über den Engeln, und er, auf Erden der Weg des Lebens, war im Himmel das Leben selbst. Und obwohl Mensch und Gott, hat er doch beide in die E i n h e i t seiner Person aufgenommen auf eine ganz eigene und

unaussprechliche Weise. Gottes eingeborner Sohn ist er auch Mensch geworden, und ein und derselbe ist er das Eine und das Andere und doch nur ein Christus aus beiden."

Augustin, wie wir sehen, hat gezeigt, dass an und für sich kein Widerspruch sei zwischen der menschlichen und göttlichen Natur. — Um die Vereinigung beider in einer Person zu erklären, weist er noch hin auf die Analogie der Vereinigung von Leib und Seele in der einen Person eines Menschen, „als wodurch der Mensch erst ganz und vollständig sei." Diess aber „würde uns, wäre es nicht Etwas, woran wir so sehr gewöhnt sind, noch weit unglaublicher bedünken."

Es ist übrigens nicht zu läugnen, dass sich Augustin zuweilen unangemessen ausdrückte; z. B. „die menschliche Natur sei in die Einheit der Person des Gottessohnes auf einzige Weise aufgenommen worden;" als wäre die Persönlichkeit Christi nicht eine gottmenschliche, sondern eine göttliche, und die menschliche Natur ohne Persönlichkeit nur hinzugekommen, wie er diess selbst einmal geradezu sagt. Er war damit freilich nicht gemeint, die Menschheit Christi um ein wesentliches Moment zu verkürzen oder unvollständig zu denken. Vielmehr in Thesi blieb ihm fest stehen, dass Christus wahrer Mensch sei. Aber er wusste keinen Ausweg, wie er, auch der menschlichen Natur Persönlichkeit zuschreibend, die Einheit der Persönlichkeit Christi bewähren könnte. Und desswegen pflegte er auch diese ganze Frage „ein grosses gottseliges Geheimniss zu nennen, das dem Stolze verborgen bleibt, den dieser wahre und wohlthätige Mittler durch seine Demuth zerstörte und das nur erkannt werden kann in Demuth."

Diess über die Person Christi. So sie aufgefasst, erscheint Alles in ihr und ihrem Leben von der Geburt bis zur Auferstehung in der Ordnung. „Beleidigt euch etwa die ungewöhnliche Geburt eines Leibes durch eine Jungfrau? Der Wunderbare konnte nur auf eine wunderbare Weise geboren werden." Oder die Engel, die auf sichtbare Weise

erschienen, oder die Wunder, oder das, „dass die Hölle wich und die Todten auferstanden," oder seine Auferstehung u. s. w., oder auf der andern Seite sein Leiden u. s. w.? Alles diess gehörte zur Ordnung seines Wesens. „Durch Wunder z. B. erwarb er bei den Menschen Glauben an den Gott, der er war, durch sein Leiden an den Menschen, dessen Natur er an sich trug."

Fragen wir nun nach dem Zweck der Erscheinung des Herrn oder nach dem Werk Christi, so bestimmt es Augustin in der allgemeinen, viel sagenden Formel. „Er ward unserer Sterblichkeit theilhaft, damit er uns seiner Gottheit theilhaft machte (s. S. 559).... Die Inkarnation zeigt uns sowohl wie weit die göttliche Erbarmung sich erstrecke, als wie hoch die menschliche Schwachheit empor gehoben werden könne." — Die Momente des ganzen Einen Erlösungswerkes drückt Augustin in der verschiedensten Weise aus. Er nennt als Zweck der Erscheinung Christi zunächst, den Menschen ein Vorbild zu sein in allem Guten. „Diener der Lüste strebten sie auf heillose Weise nach den Reichthümern des Volkes; er wollte arm sein; mit Gier schauten sie Ehren und Herrschaft an; er wollte nicht König werden. Sie sahen ihre fleischlichen Söhne als ein grosses Gut an; er achtete sein nicht werth, Gatte zu sein noch Vater. Ihrem Stolze schauerte vor Schmach; jede Art von Schmach nahm er auf sich. Jedes Unrechts Erduldung schien ihnen unerträglich; welches Unrecht ist grösser, als wenn der Gerechte und Unschuldige verdammet wird? Sie verabscheueten Schmerzen des Leibes; er ward gegeisselt und gekreuzigt. Sie hielten das Kreuz für die schmählichste Todesart; an's Kreuz ward er geheftet. Alles, dem nachhängend wir unrecht lebten, hat er durch Entbehrung verächtlich gemacht. Alles, das zu vermeiden trachtend wir vom Streben nach der Wahrheit abwichen, hat er gestürzt, indem er es erlitt. Nicht eine Sünde kann begangen werden, wenn nicht begehrt wird, was er verachtete, oder geflohen wird, was er ertrug. Sein ganzes Leben auf Erden, in der menschlichen Natur, welche er anzu-

nehmen gewürdiget, war Eine Sittenlehre.... Da auf der Reise zum Vaterland die Sünden gleich als so viele mit Dornsträuchen umheckte Zäune sich in Weg legen, was konnte seine freigebigste Barmherzigkeit Besseres thun, als, nachdem er sich selbst zum Weg anerboten, alle Hindernisse durch seinen Kreuzestod aus dem Wege räumen, und denen, so Busse thäten, ihre Sünden nachlassen?" Näher nennt nun Augustin noch als Zweck der Erscheinung Christi, dass Er die Menschen aus der Gewalt des Teufels befreite, sie versöhnte, sie erleuchtete, reinigte, unsterblich machte.

Dieses Werk aber konnte Christus nur vollführen als Mittler, als Gottmensch. „Der Mittler zwischen Gott und den Menschen musste etwas Gottähnliches und zugleich etwas Menschenähnliches haben, damit er nicht, den Menschen in der Sterblichkeit und Sündhaftigkeit ähnlich, von Gott zu ferne, oder in Unsterblichkeit und Sündlosigkeit Gott ähnlich, zu weit von den Menschen entfernt sein möchte, so dass er ein Vermittler nicht sein konnte." Augustin weist die Nothwendigkeit hievon nach an den verschiedenen Seiten des Heilswerkes, wie er es gefasst hat.

Der Mensch war durch seine Sünde mit Recht in die Gewalt des Teufels gerathen: „nun würde es unbillig sein, wenn der Satan denjenigen nicht beherrschen dürfte, den er selbst sich unterworfen hat; aber auch nicht weniger unangemessen der vollkommenen Gerechtigkeit des höchsten und wahrhaften Gottes, einer Gerechtigkeit, welche in allen Beziehungen gränzenlos ist, die Sünder in ihrem Falle so zu verlassen, dass die gestörte Ordnung nicht wieder hergestellt würde.... Indem nun das Wort Gottes, Gottes einziger Sohn, Mensch wurde, hat er den Satan, welchen er als Gottes Sohn allezeit unter seiner Botmässigkeit hatte und haben wird, in Menschengestalt auch den Menschen unterworfen, ohne ihm seine Herrschaft gewaltthätig zu entreissen, durch Ueberwindung auf dem Wege der Gerechtigkeit, auf dass desselben Macht, die er durch Täuschung des Weibes und den Sturz des

Mannes vermittels des Weibes über die ganze Nachkommenschaft, wenn auch mit boshafter Schadenfreude, doch dem Rechte der höchsten Billigkeit gemäss, errungen hatte, so lange dauerte, bis er den Gerechten, in welchem er nichts des Todes Würdiges fand, getödtet. Indem er diesen tödtete, hat er die rechtmässige Gewalt verloren und in Folge des höchsten Rechtes muss er diejenigen nun entlassen, welche an den glauben, den er mit dem höchsten Unrecht getödtet, damit sie einerseits durch den zeitlichen Tod die Schuld bezahlen, anderseits aber ihr ewiges Leben in demjenigen leben mögen, der, was er selbst nicht schuldig war, für sie bezahlet hat.... So wurde der Mensch, den der Satan nicht gewaltthätig, sondern durch Verführung erobert hatte, ihm auch nicht gewaltthätig entrissen.... Der, welcher zu tief erniedrigt worden bis zur Knechtschaft desjenigen, mit dem er zum Bösen übereingestimmt hatte, wurde mit Recht befreit durch denjenigen, mit welchem er in Hinsicht auf das Gute zusammengestimmt." Augustin, wie Origenes, wie Irenäus, wie Gregor von Nyssa, ging von der Ansicht aus, dass der Mensch nur durch einen Menschen rechtlich aus der Hand dessen, in dessen Gewalt er sich befand, befreit werden könnte. Wie nun aber Christus Mensch sein musste, so musste er auch von der Sünde und Erbsünde frei und rein, d. h. das Wort sein. So nur (als Gottmensch) konnte er den Teufel bezwingen; und so nur konnte der Teufel, indem er den Gerechten tödtete, das von ihm bisher ausgeübte Recht verlieren. —

Ferner: Sofern Christus uns versöhnt mit Gott, oder, wie Augustin sagt, das Opfer geworden ist für unsere Sünden, hat er auch diess nicht sein können denn als Mittler. „In der Menschheit, die er annahm und nach welcher er Priester sein wollte, hat er sich selbst herabgelassen, unser Opfer bis an seinen Tod zu werden; zugleich Priester und Opfer, auf dass wir durch ihn, den Mittler zwischen Gott und den Menschen, durch den Menschen Jesus Christus, von Sünden gereiniget, mit Gott versöhnt würden und Nachlassung unserer Sünden erhielten."

Endlich: Sofern er uns erleuchtet, reinigt u. s. w., ist er auch diess nur als *Mittler*: „Gott ist Mensch geworden, damit du, dem Menschen folgend, was du vermagst, zu Gott gelangest, was du nicht vermochtest;" — auf diese Weise „*Weg wie Ziel*;" Weg als (Gott-) *Mensch*, Ziel als *Gott* (-Mensch). „Um die gefallenen Menschen zur Wahrheit hinanzuführen, zog die Wahrheit, Gott und Gottes Sohn, die Menschheit an, ohne die Gottheit abzulegen, auf dass der Mensch *durch* den Gottmenschen zu Gott wandelte. Denn der Mensch Jesus Christus ist der Mittler Gottes und der Menschen. Dadurch nämlich ist er Mittler, wodurch er Mensch ist, und eben dadurch ist er auch der Weg. Denn ist zwischen dem, der da wandelt, und dem Ziele, wohin er wandelt, ein Weg in der Mitte, dann allerdings ist mit demselben auch die Hoffnung da, dahin zu gelangen; fehlt es aber an diesem Wege, oder ist es nicht kund, wo dieser Weg ist, wozu nützt es dann, das Ziel zu wissen, das erreicht werden soll? Der einzige vor allem Irren höchst gesicherte Weg aber ist, dass Er selbst Gott und zugleich auch Mensch sei, auf dass er als Gott das Ziel sei, *wohin* wir gehen, als Mensch der Weg, *durch* den wir gehen." Augustin drückt das auch noch anders aus: Das Wort musste Mensch werden, um durch dieses Menschsein eine *Handhabe* für's Göttliche zu werden. „Das Wort ist und bleibt für die Engel und uns dasselbe ungetheilte Brod, jene innerlich nährend durch die ihm eigenthümliche Gottheit, uns *äusserlich* durch die Annahme unseres eigenen Seins, warnend und vermittels des Glaubens uns befähigend zu einem gleichen Genusse Seiner in sinnfälliger Gestalt; denn weil ein vernünftiges Geschöpf nur in jenem Worte seine allerbeste Speise findet, die menschliche Seele aber vernünftig, jedoch durch die sterblichen Bande der Sünde gehemmt und entwürdigt ist, dass sie nach Erkenntniss unsichtbarer Dinge nur vermittels Muthmassungen aus sinnfälligen Dingen streben kann, so ist diese Speise vernünftiger Wesen *sichtbar* geworden, um durch die Gestalt unserer Natur, ohne Verwandlung der seinigen, die Augen derer, welche nur auf

sichtbare Dinge hingezogen werden, auf sich, den Unsichtbaren, hinzulenken. So nur konnte die Seele denjenigen, welchen sie innerlich aus stolzem Uebermuthe verlassen, äusserlich in der Demuth finden, und durch Nachahmung seiner sichtbaren Verdemüthigung zur unsichtbaren Höhe wieder emporsteigen.“ Man sieht: das Menschliche in Christo ist demnach in derselben Bedeutung und Nothwendigkeit für uns begründet, wie in seiner Weise der Glaube. Und wie man durch den Glauben zum Wissen schreiten soll, so vom Menschlichen an Christo zum Göttlichen in ihm. „Weil die Welt nicht vermochte, Gott unmittelbar in seiner Weisheit zu erkennen, wollte er durch Ankündung der Thorheit (Menschwerdung) diejenigen, die da glaubten, selig machen.... Darum musste eben die Natur angenommen werden, welche befreit werden sollte.“ — Und „fleischliche“ Menschen waren es; darum musste der Sohn ihnen, „die nicht vermögen, die Wahrheit mit dem Geiste zu erschauen und den Sinnen des Leibes ergeben sind, zeigen, welchen erhabenen Platz unter den Geschöpfen einnehme die menschliche Natur, indem er, nicht nur sichtbar, denn das hätt' er in irgend einer ätherischen, der Schwäche unserer Augen angemessenen Gestalt thun können, sondern indem er im wahren Menschen dem Menschen erschien.“ — Und der ganze Mensch war es, der zu befreien, darum das Wort ganzer, wahrer Mensch sein musste. „Dass der Mensch nicht einen andern Weg suchte, jenen Theil seiner Seele zu reinigen, den Porphyrius den intellektuellen, einen andern aber, den untern, zu reinigen, den er den geistigen Theil derselben nennt, und abermal einen andern, worauf der Leib gereinigt würde, nahm dieser höchst wahrhaftige, höchst mächtige und höchst milde Reiniger und Heiland die ganze Natur des Menschen an.“ — Und beide Geschlechter, Mann und Weib, sind es, auf die sein Werk geht; darum, „auf dass nicht etwa das eine Geschlecht von seinem Schöpfer sich verachtet halten möchte, nahm er die Natur eines Mannes an, geboren von einem Weibe.“ — Wer ihn darum „in dem Fleische, das er wegen des Opfers unserer Reinigung annahm, verachtet,

dem ist das grosse und hochheilige Geheimniss der Erlösung und Reinigung der Menschheit annoch verborgen.“ Augustin fasst es zusammen: „Wir bedurften eines Mittlers, durch dessen Theilnahme wir selig wären, nämlich des Wortes Gottes, das nicht erschaffen, durch das aber alle Dinge erschaffen wurden. Indem er aber, der heilige und beseligende Gott, Antheil nahm an unserer Schwachheit, gab er uns die Möglichkeit, seiner Gottheit theilhaft zu werden. So erlöst er uns von unserer Sterblichkeit und unserm Elend, führt uns in die Gemeinde der unsterblichen und glückseligen Engel, ja zu jener allerhöchsten Dreieinigkeit, durch deren Theilnahme die Engel selbst glückselig sind.“

Dieses grosse h. Werk erstreckt sich aber über die gesammte Menschheit. „Wollt ihr wissen, was er erkauft hat, betrachtet, was er gegeben hat, und dann werdet ihr begreifen, was er erkauft hat. Das Blut J. Christi ist der Kaufpreis. Wie viel gilt dieses Blut, wenn nicht das ganze Universum?“ (Vergleiche dagegen die Prädestinationstheorie.) Diese Seligkeit der Gefallenen, jedoch in Christo Erlösten, ist nun aber grösser selbst als die Seligkeit vor dem Falle, aber auch ohne Christus. Auch schon hienieden, wo die Seligkeit nur erst im Glauben, in der Hoffnung ist. Augustin hat uns diess schon oben entwickelt. Nur noch eine Stelle hierüber nach einer Seite hin: eine Vergleichung zwischen der Seligkeit der ersten Eltern im Paradiese und zwischen der Glückseligkeit der Christen, die den Lohn der göttlichen Verheissungen noch nicht einmal empfangen haben. „Jene ersten Eltern im Paradiese, sagt er, waren vor der Sünde selig gewesen, aber es war ihnen nicht bewusst, ob ihre Seligkeit lange bestehen oder ob sie ewig sein würde (was sie auch gewesen wäre, wenn sie nicht gesündigt hätten). Denn wer kann sich versprechen, dass er im Willen und Fortgang der Gerechtigkeit bis an's Ende beharren werde, wer ist somit gewiss des Lohnes? Es sei denn, er werde durch irgend eine Offenbarung desjenigen versichert, der aus gerechtem und verborgenem Rathschluss nicht Alle hierüber belehrt, jedoch Niemand

betrügt. Hinsichtlich des Genusses gegenwärtiger Güter also war der erste Mensch im Paradiese seliger als was immer für ein Gerechter in dieser sterblichen Schwäche; hinsichtlich der Hoffnung auf die künftigen Güter aber ist jeder, in was immer für Peinen des Leibes er schmachtet, und der nicht durch irgend eine Meinung, sondern durch gewisse Wahrheit weiss, dass er einst aller Trübsal ledig in der Gesellschaft der Engel ohne Ende Antheil an dem Genusse des allerhöchsten Gottes haben wird, seliger als der vor seinem Falle unsichere Mensch in jener grossen Glückseligkeit des Paradieses."

So viel über das Werk Christi, dadurch der Mensch der Erlösung u. s. w. theilhaftig wird. Um erlöst zu werden, ist absolut kein anderer Weg. „Ausser diesem Wege (an dem es dem menschlichen Geschlechte übrigens niemals fehlte, weder zur Zeit, wo jene Dinge noch als zukünftig verheissen wurden, noch als sie bereits in Erfüllung gegangen waren), ward Niemand gereiniget und kann Niemand gereiniget werden." Er ist „auf gewisse Weise die königliche Strasse."

Die Kirche.

Augustin betrachtet (s. den Donatismus) die Kirche als eine That Gottes, und nicht blos als eine einmalige, sondern als bleibende und immerwährende. Um dieses göttliche Moment der Kirche hervorzuheben, setzt er die Kirche in das innigste Verhältniss zu Chhristo. Es ist die Verbindung der Ehe, in der er das Verhältniss Christi zur Kirche und der Kirche zu Christo anschaut. Es sind zwei und doch sind sie Eins. „Der ganze Christus ist Haupt und Leib. Das Haupt ist der eingeborne Sohn Gottes und der Leib ist die Kirche, Braut und Bräutigam, zwei in Einem Fleische." Wie sie nun Eins sind, obwohl zwei, so können sie auch nicht von einander gerissen werden im Glauben des Einzelnen. „Zum Heil und zum ewigen Leben gelangt Keiner, wer nicht Christum zum Haupte hat. Keiner aber kann Christum zum Haupte haben, wer nicht seinem Leib, welcher

die Kirche ist, angehört.... Wer in Bezug auf das Haupt selbst von der h. Schrift abweicht, auch wenn er sonst in allen Punkten, die die Kirche betreffen, einstimmt, ist nicht in der Kirche. Und hinwiederum, wer in Bezug auf das Haupt mit der h. Schrift übereinstimmt, aber an der Einheit der Kirche keinen Theil hat, ist nicht in der Kirche, weil er in Bezug auf den Leib Christi, der die Kirche ist, von dem Zeugniss Christi selbst abweicht.“ Denn da beide Eins, so weisen beide auf einander. „Das Haupt, wenn wir in demselben übereinstimmen, soll uns seinen Leib zeigen, wenn wir über diesen uneinig sind.“ Und umgekehrt.

Das ist das Verhältniss der Kirche zu Christo und Christi zur Kirche; und „so gewiss das dem Vater mitewige Wort in dem jungfräulichen Leibe einen menschlichen Leib sich zu einem Hause erbaute, so gewiss hat er diesem Körper die Kirche, wie die Glieder dem Haupte angefügt;“ ja sie ist gewissermassen „sein Leib, den er rechtfertigt.“ Wenn diess so, so ist sie, die Kirche, das Gefäss aller christlichen Wahrheit, gleichsam die Inhaberin aller Gnadenschätze, Güter und Verdienste Christi, das alleinige Organ seiner erlösenden Wirkungen, die bestimmte und einzige Fortleiterin der geschichtlichen Wirksamkeit des Erlösers: darum auch Niemand zu Christo kommen kann ausserhalb der Kirche.

Und hierin ist das Verhältniss der Kirche zu dem Einzelnen begründet. Die Kirche ist die Vermittlerin der Gnaden Christi an den Einzelnen, darum, wie so oft Augustin sagt, die „Mutter der Gläubigen.“ Die Namen, die Zeichen hat man wohl auch ausserhalb der Kirche, aber die Sache, d. h. das Leben, das in ihnen ist, nicht; nur die Kirche Christi hat die Gnaden Christi auf lebendige Weise und kann sie lebendig mittheilen. „Es hat nicht den h. Geist, wer ausserhalb der Kirche ist; es hat nicht die Sakramente in Wahrheit, es hat nicht die Rechtfertigung, so lange man von der Einheit des Leibes Christi getrennt ist. Man kann Alles haben ausserhalb der Kirche, nur das Heil nicht.... Und

wenn man glaubt, ein gutes Leben zu führen, so wird man doch nicht, von wegen dieses einzigen Verbrechens, theil haben am Leben, sondern der Zorn Gottes bleibt über dem Getrennten."

Es ist noch ein weiterer Punkt, den Augustin anführt und der von seiner Innigkeit zeugt. Wir könnten ihn den subjektiven nennen. Wie nämlich, so deduzirt Augustin, die Kirche Christi Leib ist, so ist sie, als Leib, zugleich auch die Einheit aller Glieder unter einander in Christo. Diese Einheit hat objektiv zwar ihren Grund in ihrem Stifter, subjektiv aber wird sie zusammengehalten durch das Band der Liebe. So hegt sie, als die Eine, als Christi Leib, zugleich allen Geist der Liebe in sich (s. S. 325). Darum bricht, wer sich von ihr trennt, die Liebe; die Liebe aber ist die Bedingung aller wahrhaften Aneignung des Christenthums von Seite der Menschen. Wer somit die Liebe bricht, beraubt sich eben damit der Empfänglichkeit für die Segnungen des Christenthums; „mag er es anerkennen, billigen, es kann ihm nichts nützen ohne jene." Darum ist — ausserhalb der Kirche — auch subjektiv schon keine Heilsaneignung möglich.

In dieser Art begründet Augustin den Satz: ausserhalb der Kirche kein Heil! Und Häretiker und Schismatiker sind so in gleicher Weise ausgeschlossen. Es ist nun aber nicht so, dass man nur in der Kirche zu sein brauchte, um des Heiles sicher zu sein. Vielmehr, so gewiss zwar einerseits ist, dass man nur in der Kirche des Heiles Christi in lebendiger Art theilhaft werden kann, so gewiss ist anderseits, dass man eben darum ein lebendiges Glied dieser Kirche sein muss. „Allerdings haben nicht den h. Geist, die ausserhalb der Kirche sind; aber auch, wer nur ein Scheinglied in der Kirche ist, empfängt ihn nicht."

Das ist die Ansicht Augustin's. Prüfen wir sie, so finden wir alsbald, dass hier das Verhältniss einseitig aufgefasst ist, sofern die Kirche die alleinige Vermittlerin des Einzelnen mit Christo ist. Die Kirche schliesst das Verhältniss des Einzelnen mit Christo so wenig aus, als das Verhältniss des Einzelnen zu Christo die Kirche. Mit der

Autokratie der christlichen Kirche ist eben so sehr die Autokratie des einzelnen Christen und die Autokratie des Einzelnen mit der Autokratie der Kirche gesetzt. Jede muss sich durch die andere beleben und bedingen, wenn sich jede vor möglicher Verirrung oder vor Unlebendigkeit bewahren soll. Das ist das wahre organische Verhältniss beider. Das hat Augustin verkannt und die Rechte des Einzelnen über den Rechten der Kirche vergeben. In letztem Grunde stammt diess daher, dass er dem h. Geist seine wahre, selbständige Stellung über dem Einzelnen und der Kirche nicht gegeben hat. Nicht blos das Recht des Einzelnen wird über dem Rechte der Kirche vergeben, sondern auch das Recht des h. Geistes, ja eben desswegen jenes, weil dieses; der h. Geist geht auf oder vielmehr unter in der Kirche, verliert sich an sie. Wo aber der h. Geist aufgefasst wird, wie er soll, als das Prinzip des Lebens in der Kirche wie im Einzelnen, da wird auch das rechte Verhältniss zwischen dem Einzelnen und der Kirche gefunden. Es ist aber dieses: der h. Geist vermittelt sich mit der Kirche durch den Einzelnen und mit dem Einzelnen durch die Kirche. Das Eine ist mit dem Andern in der Idee, wiewohl in der Empirie, in der zeitlichen Entwickelung, auch das Eine vor-, das Andere nachgehen kann.

Und fragen wir, woher Augustin diese Anschauung überkommen, so liegt die Antwort eben so sehr in seinem Leben, als in der damaligen Zeit überhaupt. Der älteste Zustand der Kirche war der einer abstrakten Unbestimmtheit. Christus und Kirche fielen zusammen. Und so lange der Geist Christi vollkräftig war in der Kirche, war kein Bedürfniss, aus dieser Anschauung herauszutreten. Später wurden nun freilich die einzelnen Momente bestimmt. Wir wissen aber, in welchem Geiste diese Bestimmung vor sich ging. Es war die Kirche und ihr Recht, welches premirt wurde; das Recht des Individuums in's Auge zu fassen, dazu war die Zeit noch nicht gekommen. Es war ferner die bestimmte katholische Kirche, auf welche alle jene Prädikate übertragen wurden, die Anfangs der

Kirche überhaupt galten. Diese katholische Kirche war nun die Depositärin der Gnadengüter Christi und deren alleinige Vermittlerin an den Einzelnen. Es mag, dass es so kommen musste, für jene Zeiten und noch lange, ein erziehendes Moment darin gelegen haben; die allgemeine Wahrheit war es aber nicht, und, je ausschliesslicher die katholische Kirche wurde, je äusserlicher, je verweltlichter, desto drückender bis zur Unausstehlichkeit musste die Forderung werden, desto schärfer die innere Unwahrheit an den Tag kommen. Augustin sprach aber nicht nur aus seiner Zeit. Es lag auch in seinem Entwickelungsgang. Aus dem Schiffbruch seines inneren Lebens, aus den Stürmen des Skeptizismus hatte er sich in jene Gewissheit hinübergerettet, dass es eine Wahrheit geben müsse und eine beglaubigte, gesicherte Wahrheit, wenn anders ein Gott sei (S. 239 u. s. w.), und diese fand er nur in der katholischen Kirche, nicht in den Philosophien. So warf er sich der Kirche in die Arme — mit aller Entschiedenheit seines Herzens und Geistes. Monica schon hatte ihm diese christlich-kirchliche Richtung gegeben. Er selbst fühlte immer mehr, dass er nur durch die Kirche und in ihr Heilung seiner tief zerrütteten Natur und Befriedigung für alle Bedürfnisse derselben finde. Vor seiner Vorstellung stand die katholische Kirche als die erbarmende, liebreiche Führerin des ohne sie sich selbst und seinen Verirrungen rettungslos überlassenen und in seinem Egoismus vereinzelten Menschen, als der nie versiegende Quell, aus dem allein ihm göttliche Gnade und Lebenskraft reichlich zufliesst — als die eigentlich göttliche Gemeinschaft auf Erden, in der allein es wahres Leben heiliger Liebe gibt, — und als das trauliche Vaterhaus, in dem jedem nach seinem individuellen Bedürfniss treue Pflege für seine Schwächen und Gebrechen und ein angemessener Schauplatz für seine christliche Thätigkeit zu Theil wird. Alle diese Vorstellungen flossen für ihn zusammen in dem auch Cyprian schon so geläufigen Gedanken der Mütterlichkeit der katholischen Kirche, in den er die ganze Innigkeit und Zartheit seiner tiefen

Empfindung hineinlegte. — So kam er zu seiner Kirche und ihrer alleinigen Vermittlung.

Wie nun die Kirche die Mutter der Gläubigen ist und sie gebiert, so verfährt sie auch, wie schon angedeutet, in ihrem Heilsaneignungswerke mütterlich, pädagogisch, wie es eines Jeden Zustand bedarf. „O Kirche, redet sie Augustin an, du bist die wahre Mutter der Gläubigen. Kindlich übest und unterrichtest du die Kinder, kräftiglich die Jünglinge, gemach die Greise, je nachdem jeder nicht allein im Alter des Leibes, sondern auch im Alter des Geistes gediehen ist.“ Solche, welche die Kirche „als noch weinende Kindlein an ihren Brüsten säuget, werden, wofern Irrlehrer sie nicht dahin reissen, jeglicher nach Maassgabe seiner Verständigkeit, seiner Kräfte, einer so, der andere so genährt und geleitet, bis sie zuerst zur vollständigen Mannheit gelangt dann zur Reife und zum grauen Haare der Weisheit gelangen, da sie dann nach vollem Wunsche leben, da sie selig leben können.... Einige ladet sie ein, Andere schliesst sie aus, lässt Einige hinter sich, geht Andern voran, Allen aber gibt sie Anlass, Theil zu nehmen an der Gnade Gottes, es sei nun, dass sie erst müssen unterrichtet oder dass sie erneuert, dass sie wieder zugelassen oder dass sie aufgenommen werden.“ — In diesem ihrem Aneignungswerke soll sie aber vor Allem Milde, Liebe offenbaren. „Die Herzlichkeit der Erbarmung soll sich nirgend so kräftig zeigen, als in der katholischen Kirche. Als eine ächte Mutter soll sie ihre irrenden Söhne nicht stolz abweisen, noch den Gebesserten schwer verzeihen. Es ist ja nicht ohne Ursache, dass unter allen Aposteln Petrus die Person dieser katholischen Kirche darstellt; denn die Schlüssel des Himmelreichs, als sie Petrus übergeben wurden, wurden dieser Kirche übergeben. Und wenn zu ihm gesprochen wurde: liebst du mich, weide meine Schafe, so ist es zu Allen gesagt. Es soll daher die Kirche ihren gebesserten und in der Frömmigkeit gestärkten Söhnen gerne verzeihen, weil auch Petrus, der ihre Person vorstellt, auch nachdem er auf dem Meere gewankt, auch nachdem er den Herrn

in fleischlicher Meinung vom Leiden zurückhalten gewollt, auch nachdem er dem Knechte das Ohr abgehauen und nachdem er den Herrn dreimal verläugnet und später in abergläubische Heuchelei gefallen war (Gal. 2, 12), nicht nur Verzeihung erhalten, sondern auch gestärkt und gebessert zur Ehre gelangen konnte, Christo im Leiden gleichförmig zu werden.“

Alle aber, die sich leiten lassen von ihr und an ihrer Hand gehen, führt sie, wenn auch stufenweise, doch sicher zum Ziele. „Es wird keiner neun Jahre bedürfen, sagt Augustin mit Anspielung auf seine unter den Manichäern zugebrachten Jugendjahre, wie ich neun Jahre mit eitlen Hoffnungen bin getäuscht worden. Wahrhaftig, in kürzerer, in viel kürzerer Zeit werdet ihr inne werden, welch' ein Unterschied sei zwischen Wahrheit und eitlem Wahne.“ Aber man muss sich leiten lassen von ihr, nicht ihr widerstreben, man muss „mit freudigem Muthe, mit lautrer Lieb' und mit festem Glauben in den h. Schooss der katholischen Kirche sich versenken.... So lange ihr aber (er meint die Häretiker) dagegen anbellet, bleibt sie stumm. Denn nicht umsonst ward gesagt: ihr sollt das Heilige nicht den Hunden geben. Zürnet nicht, auch ich habe gebellet und da widerfuhr mir Recht, nicht mit Speise der Lehre, sondern mit dem Knittel der Widerlegung. Wär' aber Liebe in euch, oder wird je diese Liebe in euch sein, und so viel dieser Liebe als die Grösse der zu erkennenden Wahrheit erfordert, dann wird Gott euch beistehen und euch zeigen, dass weder hier oder dort die Wahrheit ist, sondern nirgend anderswo, als in der katholischen Kirche.“

In diesem Werk und Leben geht aber die Kirche und in und mit ihr die Gesammtheit der Gläubigen (der Gottesstaat) durch Welt und Zeit ihren guten Gang.

In ihrem Verhältnisse zu ihr selbst ist sie wohl eine gemischte hienieden, aber dass sie eine gemischte, muss ihr wiederum zum Heil dienen, „denn durch Stacheln der Furcht, durch Dornen der Schmerzen, durch Lästigkeit der Arbeiten, durch Gefahren der

Versuchungen wird sie zwar gezüchtiget, aber auch geübt."

Wohl ist sie in ihrem Verhältnisse zu Ketzern und Schismatikern eine zerrissene in Lehre und Gemeinschaft. Und das ist eine List des Satans. „Als nämlich der böse Feind sah, dass die Tempel der Dämonen verlassen worden und das menschliche Geschlecht in dem Namen des erlösenden Mittlers lief, hetzte er Ketzer auf, die unter dem Vorwand des christlichen Namens der christlichen Lehre widerstrebten, als ob in dem Gottesstaat die verschiedensten Meinungen ohne alle Rüge herrschen könnten, wie die Stadt der Verwirrung in höchster Gleichgültigkeit allerlei einander widersprechende Philosophien in ihrem Schoosse trug." Ketzer also sind: „welche in der Kirche solche verkehrte und verderbliche Meinungen hegen, und wofern sie zurechtgewiesen und zum wahren Glauben ermahnt, sich hartnäckig widersetzen und ihre giftigen und todtbringenden Lehren nicht widerrufen wollen, sondern fortfahren, dieselbe zu vertheidigen." Mit andern Worten: eine Lossagung von dem durch die geschichtliche Verwirklichung in der Kirche in objektiver Weise gegebenen und in seiner Objektivität allgemeinen Christenthum, ein sich nicht durch dasselbe Bestimmenlassenwollen aus eigenwilligem Belieben: das ist Häresie. Es muss übrigens dieser subjektiven Richtung eine bewusste egoistisch eitle, herrschsüchtige, überhaupt fleischliche Gesinnung beiwohnen, wenn sie wirklich Häresie sein soll. „Es ist nämlich noch ein sehr grosser Unterschied. „Der Häretiker, wie ich denselben mir denke, bringt nämlich neue und falsche Meinungen hervor oder befolgt sie lediglich irgend eines zeitlichen Vortheils willen und meistentheils blos von Ruhmbegierde und Herrschsucht getrieben: während hingegen der, welcher solchen Menschen nur Glauben schenket, durch Wahnbilder seiner Einbildungskraft in Hinsicht auf Wahrheit und Religion getäuscht wird." Was aber die Schismatiker betrifft, so „haben sich diese selbst losgerissen von der Kirche, und die Tenne des Herrn hätte sie wohl bis

zum Tage der letzten Worfelung als Spreu ertragen, wenn sie nicht, weil sie zu leicht, dem Winde des Hochmuths nachgegeben und freiwillig von der Kirche sich getrennt hätten.“ Obwohl aber die Kirche zerrissen ist durch Häretiker oder Schismatiker, muss doch auch diess, ja eben diess den wahren Gliedern der Kirche wieder zum Besten dienen, „wie denen, die Gott lieben, ja Alles dienen muss zum Heil, da Gott auch die Bösen gut verwendet.“ Ohne Irrlehre wäre nämlich kein Sporn zur Entfaltung der Wahrheit. „Vieles, das zum katholischen Glauben gehört, gibt, wenn die hitzige Streitsucht der Ketzer dasselbe anficht, Veranlassung zu sorgfältigerer Erwägung, zu deutlicherem Verständnisse und zu dringenderen Ermahnungen, sowie auch zu Erörterungen, durch welche die h. Lehre gegen die Feinde derselben vertheidigt wird.... Wären die Irrlehrer jetzt nicht, da das Volk seine verheissene Vollkommenheit noch nicht erreichet hat, so würde die Wahrheit viel saumseliger gesucht werden.“ Ebenso wäre ohne Schismatiker „keine Uebung in der Geduld, in der Liebe.“

Wohl ist endlich die Kirche in ihrem Verhältnisse zur Welt eine verfolgte, bedrängte, duldende. Aber „durch gegenwärtige Demüthigung wirkt sie eine künftige Erhabenheit.“

So ist zwar die Kirche Christi zerrissen durch die Ketzer, zerdrückt durch die Welt, bedrängt durch die Mischung in ihr selbst, aber alles diess dient ihr nur zu ihrer Vollendung, „denn alle Feinde der Kirche, durch was immer für Irrthum sie geblendet, und durch wie grosse Bosheit sie auch verkehrt sind, üben, wenn sie die Gewalt erlangen, sie körperlich zu peinigen, ihre Geduld; sind sie aber blos durch böse Gesinnungen ihre Widersacher, so üben sie ihre Weisheit und da sie auch als Feinde zu lieben sind, ihr Wohlwollen und wohl auch ihre Wohlthätigkeit, ob sie durch friedliche Unterredungen sie belehrt oder mit strengen Strafen gegen sie verfährt. Mag also immerhin der Teufel als Fürst der gottlosen Stadt seine eigenen Satelliten gegen die in dieser welt-

fremden Stadt Gottes aufhetzen: nimmermehr wird ihm gestattet, ihr zu schaden. Und immer hat Gottes Vorsehung ihr in Trübsalen Trost bereitet, damit sie nicht erliege, im Wohlergehen aber Uebungen, damit sie nicht übermüthig werde. Und wüthen auch Jene nicht, die draussen sind, und scheint sogar wirkliche Ruhe zu herrschen, die in der That heilsam ist und grossen Trost zumal für die Schwachen mit sich bringt: so fehlt es dennoch nimmer an solchen, ja es sind derselben Viele im Innern, welche die Herzen derjenigen, die ein frommes Leben führen, durch ihre Ausschweifungen kreuzigen. Und auch die Ketzer selbst erwecken grosses Leid in den Herzen des Frommen, da Viele, die gern Christen werden möchten, ihrer Uneinigkeiten wegen sich genöthiget fühlen zu schwanken, und überdiess viele verläumderische Zungen in ihnen einen Grund finden, den christlichen Namen zu lästern, weil auch die Häretiker auf gewisse Weise Christen genannt werden... Durch solche und andere böse Sitten und Irrsale leiden diejenigen Verfolgung, die fromm in Christo leben wollen, wenn auch Niemand ihren Leib plagt und peinigt. Der Schmerz aber, der so in ihren Herzen entsteht, nützt denjenigen, die ihn empfinden, weil er von der Liebe aufsteigt, kraft welcher sie nicht wollen, dass jene selbst zu Grunde gehen noch auch Andere an ihrem Heile verhindern. Auch empfinden sie keinen geringen Trost darüber, wenn sie sich bessern.... So weiss die Kirche alle Irrenden zu gebrauchen, sowohl zu deren Besserung, wenn sie sich bessern wollen, als zu eigner Uebung. Die Heiden dienen ihr zum Anlass ihrer Wirkung; die Irrgläubigen zur Bewahrung ihrer Lehre, die durch Spaltung von ihr Gesonderten zum Beweis, dass sie unverrückt geblieben.“ Oder wie Augustin ein andermal sagt: „Ausgeschlossen gerathen die Ketzer entweder durch böse Freiheit in Verfall und warnen uns vor Sorglosigkeit, oder sie trennen sich von uns durch Spaltung zur Uebung unserer Geduld, oder sie erzeugen irgend eine Irrlehre zur Prüfung unserer Erkenntniss oder

zum Anlass ihrer Anwendung.... In dieser Art üben die Gottlosen den Frommen, die Sünder den Gerechten, auf dass diese, erreget durch das Beispiel von jenen, desto eiliger sich aufmachen, bis sie vollendet werden.“ Man sieht: „Gott braucht alle Arten Menschen und von Beispielen zum Unterricht seines geistigen Volkes.“

Durch diese Momente geht die Kirche hindurch und wird einst werden aus der duldenden und streitenden eine triumphirende, aus der zerrissenen eine vollkommen einige, aus der gemischten eine vollendet reine und wird „ganz übergesetzt in den Himmel.“ Die Geschichte Christi ist die Geschichte seiner Kirche; diese ist in jener gegeben, vorgedeutet und präformirt. „Wie von dem ganzen Leib Christi Schweisstropfen wie Blut geflossen sind, so wird auch an seinem Leib, der die Kirche ist, das Blut der Märtyrer von allen Seiten fliessen; und wie es kein Glied an seinem Leibe gibt, das nicht von Blutschweiss troff, so wird es auch keinen Theil der Kirche geben, deren Blut nicht in der Folge flösse.“ So gewiss aber hinwiederum „Christus das Haupt also auferstanden ist, dass er nicht fürder sterben wird und auch selbst in den Himmel übersetzt ward,“ so gewiss wird auch „die Weihe seines ganzen Hauses, dessen Grundfeste Er ist, erfolgen am Ende bei der Auferstehung Aller.“ Diese Vollendung ist der Kirche Ziel und Ende, nicht aber ihr Anfang, nicht ihre Mitte. Es ist mit ihr wie mit dem einzelnen Gläubigen. „Von Tag zu Tag erneuert wird nach dem Apostel der neue Mensch, auf dass er vollendet werde. Wer kann also wollen, dass er mit der Vollendung beginne.“ So ist's auch mit der Kirche. „Vergieb uns unsere Schulden, bittet sie, so lange sie hienieden ist; ist also hienieden nicht ohne Flecken und Runzel oder des Etwas. Gleichwohl wird sie kraft der Gnade, die sie hier empfäht, zu jener Herrlichkeit, welche hier nicht ist, und zur Vollkommenheit vollendet.“

Die Sakramente.

Der Begriff von den Sakramenten war anfangs ein sehr unbestimmter, und es war gewissermassen natürlich, denn man musste von dem Einzelnen (Taufe u. s. w.) ausgehen, um ihn sich in seiner Allgemeinheit zu bilden. Das Wort Sakrament selbst in seiner Unbestimmtheit trug viel zu den Schwankungen bei.

Augustin nun brachte in den Begriff eine schärfere Bestimmtheit. „Die Zeichen, sagt er, welche göttliche Dinge betreffen, heissen Sakramente.... Sakramente heissen sie desswegen, weil bei ihnen ein Anderes sinnlich gesehen, ein Anderes geistig ergriffen wird. Was gesehen wird, hat ein sinnliches Ansehen, was geistig ergriffen, eine geistige Frucht.... Es tritt das Wort zum Element (Brod u. s. w.) und wird ein Sakrament.“ Z. B. bei der Taufe: „Nimm das Wasser, es ist keine Taufe; nimm das Wort, es ist keine Taufe. Nimm das Wort hinzu, was ist das Wasser anders als Taufe!“ Man sieht: Augustin fasst die Sakramente als sichtbare darstellende Zeichen einer unsichtbaren göttlichen Sache, durch welche das Göttliche, gleichwie durch Schrift, durch äusseres Wort dargestellt wird. Das Sakrament besteht ihm in dem Unterschied und der gegenseitigen Beziehung zwischen einem sichtbaren Zeichen und einem unsichtbaren religiösen Inhalte.

Zweck, Kraft und Wirkung der Sakramente ist: erstens: den äussern kirchlichen Gesellschaftsverband zu vermitteln. „Es können die Menschen in keine Religionsgemeinschaft, sei es eine wahre oder falsche, verbunden werden als durch das Mittel irgend einer Gemeinschaft von Zeichen oder Sakramenten.“ — Dann aber: die Gnade Gottes selbst zu vermitteln, von der das äussere Zeichen Bild und Träger ist: „die unsichtbare Gnade durch den h. Geist ist der ganze Nutzen der sichtbaren Sakramente.“ Diese Kraft ist aber nur den Sakramenten des Neuen Bundes eigen: „die Sakramente des Alten Bundes verhiessen nur das

Heil, während die Sakramente des N. Bundes es geben." Doch, meint Augustin, dass man nur nicht glaube, es wirke das Zeichen an sich magisch. Der Segen wird angeeignet durch den h. Geist und „wird nicht Allen, die das Sakrament empfangen, zu Theil, sondern nur denjenigen, welche ihre Wirkung verspüren, die den h. Geist haben.... Du musst das äussere Sakrament, das sowohl die Guten zu ihrem Heil, als die Bösen zu ihrer Verdammung haben können, gehörig unterscheiden von der unsichtbaren Salbung der Liebe, die nur die Guten empfangen, indem das äussere Sakrament sie allein in den Guten bewirket." Diese Wirkung ist ferner nur möglich innerhalb der Kirche Christi (s. oben). „Nur wer in der Einheit Seines Leibes ist, von dem kann man eigentlich sagen, er esse den Leib Christi."

Die Zahl der Sakramente (h. Zeichen), sagt Augustin, ist im N. Bunde viel geringer als im Alten. „Im A. Bunde ward das Volk durch viele h. Zeichen gehalten. Nachdem aber durch die Auferstehung des Herrn das Zeichen der vollkommenen Freiheit ist gegeben worden, ist uns auch die schwere Bürde jener vielen Zeichen abgenommen worden: an deren Statt aber hat uns der Herr und der apostolische Unterricht nur einige wenige hinterlassen, die, so leicht sie zu verrichten sind, so ehrwürdig auch sind in ihrem Inbegriff, so rein in ihrer Beobachtung, wie da ist das Sakrament der Taufe und die Handlung des Leibes und Blutes des Herrn." Doch schwankte Augustin in der Zahl selbst, weil der Begriff der Sakramente doch immer noch zu allgemein bei ihm war. Er fand die Neigung zur Vervielfältigung h. Zeichen in dem kirchlichen Leben vor, und er nahm sie auf. Er nennt sogar fast alle Zeichen und Handlungen von religiösen Gegenständen, Tagen, Festen Sakrament: z. B. das Salz, das den Täuflingen gegeben wurde, das Chrisma u. s. w.; doch hob er aus diesem nicht bestimmt begränzten Kreise Taufe und Abendmahl. In dem Wasser und Blut, „das aus der vom Speer durchbohrten Seite Jesu floss," sah er „als unbezweifelt

die zwei Sakramente, aus denen die Kirche gebildet wird."

Die Sakramente selbst, wie er diess besonders in Betracht der Taufe gegen die Pelagianer entwickelt, hielt er für absolut nothwendig zum Heil. Und auf den Einwurf Julians, dass ja vor der Beschneidung die alttestamentlichen Väter auch keine Sakramente gehabt, entgegnete er, „dass wir nicht zweifeln, dieser Gott hätte ihnen auch einige gegeben, wenn auch die Schrift aus wichtigen und unbekannten Gründen sie uns nicht zu wissen gethan habe." Warum aber die Christen andere Sakramente haben, als die Juden, wenn derselbe Gott der Stifter beider Sakramente ist? Augustin verweist auf den Unterschied zwischen dem Ewigen und Unwandelbaren im Sakrament, das bleibe, und dem Wandelbaren, gleichwie Wort und Schrift wechseln, ob auch das, was dadurch dargestellt werde, dasselbe bleibe (s. S. 279).

Die Taufe — (s. gegen Donatisten und Pelagianer). — So nothwendig Augustin indess die Taufe für die Seligkeit ansah, so nahm er doch zwei Fälle an, in denen ihr Mangel ersetzt werde, erstens: die Bluttaufe: „Niemand wird ein Glied Christi, ausser durch die Taufe in Christo und den Tod für Christus.... Alle, welche auch nach noch nicht erfolgtem Bade der Wiedergeburt für das Bekenntniss Christi sterben, erwirken dadurch zur Vergebung der Sünden so viel, als wenn sie im Quell der h. Taufe davon abgewaschen wären, s. Matth. 10, 32. 16, 26. Ps. 115, 15;" dann der Glaube: „Ich finde, dass nicht nur das Leiden für den Namen Christi den Mangel der Taufe ersetzen könne, sondern auch der Glaube und die Bekehrung des Herzens, wenn man vielleicht zur Feier des Mysteriums der Taufe zur Zeit der Noth nicht seine Zuflucht nehmen kann;" er zitirt dabei das Beispiel des Schächers am Kreuze. „Wie viel daher auch ohne das sichtbare Sakrament der Taufe jenes Wort des Apostels Kraft habe, so man von Herzen glaubet, so wird man gerecht, und so man mit dem Mund bekennt, so wird man selig, zeigt sich an diesem Schächer.

Dann aber wird unsichtbar der Mangel ersetzet, da nicht Verachtung der Religion, sondern die Noth die Taufe ausschloss." Noch mehr findet diess Augustin bei Kornelius, „der den h. Geist empfing, ehe er getauft wurde." Doch, setzt er bei, „liess er sich nachher taufen, ein Zeugniss, dass Niemand, wenn er auch vor der Taufe in frommem Herzen bis zur geistigen Erkenntniss vorgeschritten, diess Sakrament verachte, das äusserlich durch Hülfe seiner Diener dargereicht wird, während durch dasselbe Gott der Menschen Weihe geistig wirkt." Diese Ansicht hat übrigens Augustin ausgesprochen vor dem pelagianischen Streite (im Einverständnisse übrigens mit allen Kirchenlehrern vor ihm), ohne sie jedoch später zurückzunehmen. Doch sprach er später nur von den Gläubigen vor Christo, denen der Glaube die Taufe ersetze. „Der Glaube hat die alten Gerechten geheilt, der auch uns heilt, d. h. der Glaube an den Mittler Jesus Christus."

Von den Gebräuchen bei der Taufe meldet Augustin das Eine und das Andere, z. B. den Exorzism. „In der gesammten alten Kirche werden bei der Taufe die kleinen Kinder angeblasen, ein Beweis, dass ihnen von Natur Böses inne wohnt; und nicht blos bei der Taufe der Kleinen, sondern auch der Erwachsenen. Das geschieht, um die Macht des Teufels auszutreiben, der die Menschen betrogen hat, um sich zu ihrem Herrn zu machen... Bei kleinen Kindern antworten für sie diejenigen, die sie zur Taufe bringen, dass sie absagen der Macht des Teufels u. s. w. Die Erwachsenen geben ihren Namen und stellen sich unter die Reihen der Katechumenen, die man Kompetenten nennt. Man legt ihnen die Hände auf, macht das Zeichen des Kreuzes über sie und gibt ihnen das Sakrament des Salzes."

Eucharistie. — Ueber das h. Abendmahl finden sich bei Augustin, wie fast bei allen Kirchenvätern, nur Andeutungen, die man, je nachdem man nur die eine oder die andere fasst, so oder so deuten kann. — Im Sakrament erkennt Augustin zwei Bestandtheile an:

das sinnliche Zeichen, „was aus den Früchten der Erde genommen ist und durch die Hände der Menschen seine sichtbare *Gestalt* erhalten hat;“ und das dadurch Dargestellte — Fleisch und Blut Christi.

Welches ist nun das *Verhältniss*, das er zwischen beiden annimmt? Zunächst, kann man sagen, ein mehr *äusserliches*. In Brod und Wein sieht er *Zeichen* des Leibes und Blutes Christi. „Es war eine wunderbare Geduld, die unser Herr an den Tag legte, als er Judas zu dem Mahle lud, wo er seinen Jüngern *das Zeichen* (Figur) *seines Leibes* empfahl und gab.... In gewisser Weise *nennt* man das Sakrament (Zeichen) des Leibes und Blutes Christi — Leib und Blut Christi.“ (Also nur Sprachgebrauch!) „Wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes essen und das Blut trinken werdet, werdet ihr das Leben in euch nicht haben, war eine harte Rede. Sie ist aber *figürlich*, und will, dass wir an dem Leiden des Herrn sollen Antheil nehmen und auch auf liebliche und nützliche Weise sein Leiden und Kreuzigungstod unserm Gedächtnisse anvertrauen.“

Es sieht übrigens unser Vater die Eucharistie doch *nicht blos so* an. Er erkennt darin ebenso sehr die *wesentliche* Gegenwart Christi, *sein* Fleisch, *sein* Blut, *ohne sich jedoch über das „Wie“ auszusprechen*. „Jenes Brod, das ihr auf dem Altare sehet, ist durch das Wort Gottes geheiliget — der Leib Christi; jener Kelch, ja was der Kelch hat, ist durch das Wort Gottes geheiliget — das Blut Christi.... Was ihr sehet, ist Brod und Kelch. Der Glaube aber lehret, das Brod ist der Leib Christi, der Kelch das Blut Christi.“ — Was nun aber die äusserlichen, sinnlichen Zeichen und das dadurch Dargestellte wesentlich mit einander vermittelt, ist die *Konsekration*: „Unter Leib und Blut Christi verstehen wir im Abendmahl jenes, was aus den Früchten der Erde genommen durch *das mystische Gebet geweiht ist*.“

Das Mahl selbst ist ein *Gedächtnissmahl*: „Den Leib und das Blut Christi nehmen wir für das Heil unserer

Seelen zum Andenken des Leidens des Herrn für uns."

Es ist aber noch mehr: Es ist ein Mahl wesentlicher Gemeinschaft mit Christo, und durch ihn mit seiner Kirche. „Christus gab sich den Menschen zur Speise durch das Sakrament seines Leibes und Blutes.... Unter Speise und Trank will der Herr verstanden wissen die Gemeinschaft seines Leibes und seiner Glieder, das ist die h. Kirche."

Augustin nennt das h. Mahl auch oft ein Opfer. „Zuvor war das Opfer der Juden nach der Ordnung des A. T.... Jetzt aber gilt das Opfer des Leibes und Blutes Christi, welches die Gläubigen kennen, ein Opfer, das jetzt in der ganzen Welt verbreitet ist." Er hat sich aber bestimmt ausgesprochen, was er darunter verstehe. Nicht dass Christus wirklich von dem Priester jedesmal geopfert würde. Es sei nur bildlich, figürlich, wenn man vom h. Mahle sage, Christus werde geopfert. „So ist nun einmal unsere Redeweise, dass wir, wenn wir z. B. das Passahfest nennen, vom morgenden oder kommenden Leiden Christi sprechen, obwohl er, der Herr, vor so vielen Jahren gelitten hat, und überhaupt nur Einmal jenes Leiden stattgefunden hat. So sagen wir auch am Tage des Herrn: Heute ist der Herr erstanden, obwohl, seit er auferstanden, so viele Jahre verflossen sind. Warum ist Niemand so unverständig, dass er uns, wenn wir so sprächen, einer Lüge zeihen würde, als weil man weiss, dass wir jene Tage nach der Aehnlichkeit derer, an welchen sich zugetragen hat, was wir feiern, benennen, so dass der Tag, der nicht selbst er ist, sondern nur (der Erinnerungstag) ihm ähnlich im Wechsel der Zeit, der Tag selbst heisst, als ob geschehen wäre an jenem Tage, wegen der Feier der Feierlichkeit (des Sakraments), was nicht an jenem Tage, sondern längst geschehen? Ist nicht einmal Christus in ihm selbst geopfert worden und doch wird er im Sakrament nicht nur alle Passionszeiten, sondern an jedem Tage den Völkern geopfert, und es lügt Keiner, der befragt antwortete, dass

er geopfert werde. Denn wenn die Sakramente nicht einige Aehnlichkeit deren Dinge, deren Sakramente sie sind, hätten, so wären sie überhaupt keine Sakramente. Wegen dieser Aehnlichkeit empfangen sie nun gewöhnlich auch die Namen der Dinge selbst... Er ist unser Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedecks, er, der sich selbst für unsere Sünden als Opfer dargebracht und die Aehnlichkeit dieses seines Opfers zum Gedächtniss seines Leidens zu feiern befohlen, so dass, was Melchisedeck Gott darbrachte, wir nun durch den ganzen Erdkreis in der Kirche Christi dargebracht sehen.... Wir opfern nicht den Göttern, sondern Gott. Das Fleisch und Blut dieses Opfers wurde vor der Ankunft Christi durch Opfer der Aehnlichkeiten (Thiere u. s. w.) verheissen, im Leiden Christi verwirklicht; nun, nach der Himmelfahrt Christi wird es durch das Sakrament des Gedächtnisses gefeiert.“ Was Augustin meint, ist klar: Es gibt objektiv nur ein wahres Opfer: das ist das Opfer Jesu Christi, das einmalige vollbrachte, das im Mittelpunkte steht. Zu ihm verhalten sich die früheren Opferfeier als die Weissagungen, die späteren s. g. Opferfeier des h. Mahles als die Gedächtnissfeier desselben. „Die Hebräer feierten in den Opfern der Thiere, welche sie Gott darbrachten, in verschiedener Weise, wie es so grosser Sache würdig war, die Prophetie des zukünftigen Opfers, das Christus darbrachte. Die Christen feiern das Gedächtniss dieses vollbrachten Opfers durch heilige Darbringung und Theilnahme des Leibes und Blutes Christi.“

Noch in anderer Weise nennt aber (nach dem Sprachgebrauch) Augustin das Mahl ein Opfer. Wir müssen hier zurückgehen auf die Opfer des Alten Testaments. Augustin betrachtet sie als ungenügend, als Hindeutungen auf die neutestamentlichen, in denen sich innerlich erfüllen werde, was dort äusserlich geschehe, und zwar in doppelter Beziehung: objektiv als Hindeutung auf das wahre Opfer Christi, subjektiv als hinweisend auf das mit dem Opfer Christi gesetzte Opfer der Herzen an Gott von Seiten der durch das Opfer Christi Erlösten. Von

diesem letztern sagt Augustin: „Ist unser Herz zu Ihm erhoben, dann ist es sein Altar; und durch seinen Eingebornen, den höchsten und ewigen Priester, versöhnen wir ihn. Blutende Schlachtopfer bringen wir ihm dar, wenn wir bis zum Blutvergiessen für seine Wahrheit streiten, und den Weihrauch des köstlichsten Wohlgeruchs zünden wir ihm an, wenn wir in seiner Gegenwart von frommer und heiliger Liebe flammen. Ihm opfern wir seine Gaben in uns und ihm weihen wir uns und geben uns ihm zurück. Festlich begehen wir an feierlichen und andern hiezu bestimmten Tagen das Andenken an seine Wohlthaten, damit nicht etwa im Verlaufe der Zeiten schnöde Vergessenheit überhand nehme.... Durch jene Schlachtopfer aber, die die Väter der Vorzeit von den Thieren der Heerde darbrachten und die das Volk Gottes jetzt nicht mehr darbringt, ist nichts anderes als jenes zu verstehen, das nun in uns geschieht, nämlich das Opfer unser selbst, wodurch wir Gott anhangen und auch den Nächsten dahin berathen. Das sichtbare Opfer also ist ein Sakrament, nämlich ein heiliges Zeichen des unsichtbaren Opfers.... Durch jene Opfer sind diese vorgebildet; jene verlangte er nicht wegen ihrer selbst, da sie nur Zeichen dieser Opfer sind, die er verlangt.... Wahres Opfer ist demnach Alles, was wir thun, Gott in heiliger Vereinigung anzuhangen und was wir auf diess höchste Gut zurückführen, wodurch wir allein wahrhaft glückselig werden können. Demnach ist ein Mensch, der Gott geheiligt und geweiht ist, ein Opfer, insofern er der Welt abstirbt, um Gott zu leben. Wenn wir daher unsern Leib durch Mässigung züchtigen und diess thun, wie wir dazu verpflichtet sind, Gottes wegen, auf dass wir unsere Glieder nicht als Waffen der Ungerechtigkeit hingeben, so ist diess ein Opfer. Ist nun sogar der Leib ein Opfer, wenn dessen gute und rechtmässige Verwendung sich auf Gott bezieht, wie weit eigentlicher wird dann die Seele ein Opfer, wenn sie sich Gott darbringt.“ Dieses wahre (subjektive) Opfer steht aber nicht für sich, sondern ist, wie wir oben sagten, begründet durch das objektive Opfer Christi, „das keine andere Absicht hat, als uns

von dem Elend zu befreien;" und desswegen „wird fürwahr die ganze erlöste Stadt dem allerhöchsten Gott als ein allgemeines Opfer durch jenen hohen Priester dargebracht, der in seinem Leiden sich selbst für uns darbrachte, dass wir nach der Knechtschaft, die er für uns annahm, Glieder eines so erlauchten Hauptes würden." Diess Opfer Christi, unseres Hauptes für uns, will Augustin sagen, ist ein Opfer zugleich, in dem er uns selbst Gott geweiht, dargebracht und geopfert hat, sofern wir selbst in ihm, unserem Haupte, Gott geopfert sind: das Opfer Christi schliesst auch das unsrige (der Potenz nach) in sich, soll das unsrige begründen, nach sich ziehen. „Wenn wir also das Opfer Christi feiern (was das erste Moment der Feier des h. Mahls), wie die Kirche diess in dem den Gläubigen bekannten Sakrament des Altars thut, so wird ihr damit angezeigt, dass sie in dem, was sie darbringt, selbst dargebracht werde.... Er, der Herr, unser Mittler, ist als solcher der Priester, der Opfer darbringt und das Opfer selbst, dessen h. Zeichen (Sakrament), so wollte er's, das tägliche Opfer der Kirche sein sollte, die, da sie der Leib des Hauptes selbst ist, sich selbst durch ihn darbringen lernt." Auch insofern also, d. h. wegen der Feiernden (subjektiv), nicht blos als Gedächtniss an den Opfertod Christi, heisst das Abendmahl ein Opfermahl. Nicht blos das Opfer Christi, sondern auch die Darbringung, das Opfer des eigenen Herzens an Gott mit und in dem Opfer Christi wird im Sakramente gefeiert. „Alles, was Gott geopfert wird, wird ihm geweiht (gelobt), vorzüglich das Opfer des h. Altars, als durch welches Zeichen (Sakrament) jenes unser höchstes Gelübde, womit wir uns geloben, in Christo und im Verband seines Leibes bleiben zu wollen, feierlich an den Tag gelegt wird." Diess sind die beiden Seiten des h. Mahls als eines Opfermahls. Eigentlich ist's aber ein Opfer. Augustin trennt da nicht. Das Objective hat das Subjektive zur Absicht und Folge, das Subjektive das Objektive zur Unterlage. Keines will und kann für sich sein wollen. Und dieses doppelte und doch Eine Opfer ist es, „auf das die vielen und verschiedenen

Opfer der Heiligen der Vorzeit als Sinnbilder hindeuteten, und diesem allerhöchsten und wahrhaftigen Opfer reihen alle sich vorbildlich an."

Wer soll nun zum h. Mahle? Alle, sagt Augustin. wie Alle zur h. Taufe; auch die Kinder, setzt er ausdrücklich bei. „Wird wohl Jemand sich getrauen, zu sagen, dass jener Spruch: wenn ihr nicht essen werdet, Joh. 6, 54., die Kinder nicht angeht, und dass sie ohne Theilnahme des Leibes und Blutes in sich das Leben haben können?" Man sieht: Taufe und Abendmahl schmolzen dem Augustin fast zusammen.

Die Kraft und der Segen des h. Mahls ist Lebens- (und Todes-) Gemeinschaft mit dem Herrn, „Christum opfernd isst man sein Leben," ist Bestärkung der christlichen Gemeinschaft. „Unser Herr hat seinen Leib und sein Blut in solchen Dingen empfohlen, die aus Vielen zu einer Einheit werden sollen, wie das eine (das Brod) aus vielen Körnern zu Einem wird, das andere (der Wein) aus vielen Traubenbeeren in Eines zusammenfliesst." Dieser Segen ist aber nur für die Würdigen (Augustin unterscheidet den äusserlichen und innerlichen Genuss) und wird bewirkt „durch den unsichtbar wirkenden Geist Gottes." Die Unwürdigen empfangen Nichts: „Sie kommen zwar zum Tische des Herrn und empfangen von seinem Leibe und Blute, aber sie beten nur an (anspielend auf Ps. 22, 30, den Augustin gerade kommentirt), werden aber nicht auch gesättiget, weil sie nicht nachahmen." Oder vielmehr: dasselbe Mahl, das den Einen zum Segen, empfangen sie auch, aber — zum Gerichte. „Wie Judas, als ihm der Herr den Bissen gab, nicht dadurch, dass er Böses empfing, sondern dass er ihn in böser Gesinnung empfing, dem Teufel in sich Raum gab: so bewirkt, wer unwürdig das Sakrament des Herrn nimmt, nicht, dass, weil er selbst böse ist, das, was er empfängt, auch böse sei, oder dass er, weil er es nicht zum Heile empfängt, überhaupt nichts empfinge. Denn der Leib und das Blut des Herrn ist nichts desto weniger, wenn

der Apostel sagt: wer unwürdig isset und trinket, der isset und trinket sich selber das Gericht."

Ueberblicken wir die Weise, in der Augustin das Abendmahl auffasste. Was klar, bewusst in der Auffassung hervortritt, das ist: dass Brod und Wein Zeichen sind; dass das Mahl zur Erinnerung ist; dass diess Mahl der Erinnerung an den Opfertod Christi den Menschen stimmen soll, sich in und mit Christo Gott hinzugeben und zu opfern. Diess ist, was klar vorliegt: das Symbolische, Memorielle, Subjektive. Freilich liegt noch mehr vor, aber in unbestimmter Fassung. Wie hätte auch Augustin sich daran genügen lassen können! — Wundern kann man sich allerdings, dass ein Augustin, wie er es doch in der Taufe that, nicht auch im h. Mahle das Wesenhafte, Objektive hervorhob. Man könnte es von seinem Standpunkte aus eine Inkonsequenz nennen. Es ist wohl daraus zu erklären, dass er in der Taufe Alles konzentrirte.

Nun noch Einiges bezüglich der Feier des h. Abendmahls, wie Augustin an verschiedenen Stellen und bei verschiedenen Gelegenheiten hievon Erwähnung thut. Man hatte in den Kirchen Afrika's goldene oder silberne Gefässe, die durch den Gebrauch, den man von ihnen machte, für geweiht galten. Man feierte täglich das Sakrament. Der Bischof bei seinem Eintreten in die Kirche begrüsste das Volk; es ward Stille; die h. Schriften wurden vorgelesen. Man fing gewöhnlich mit den Briefen Pauli an, dann sang man einen Psalm, auf den die Lesung des Evangeliums folgte. Hierauf hielt der Bischof eine Rede über das Gelesene. Zu gewissen Zeiten sang man Halleluja nach dem alten Gebrauch der Kirche Sonntags am Altare, um zu zeigen, dass das ein Tag sei, da man Gott loben solle im Himmel; doch sang man es nicht vor dem Passah, „weil die Zeit der Passion J. Christi die Zeit der Schmerzen dieses Lebens anzeigt." War die Vorlesung und die Rede des Bischofs vollendet, so entliess man die Katechumenen und die Gläubigen blieben allein zurück. Sofort begann man mit dem Gebet. Es fing an mit den Worten: „die Herzen in die Höhe!" Bei den Worten: „erheben wir unsere Her-

zen," antwortete das Volk: „wir haben sie zum Herrn erhoben." Und damit das Volk nicht der eigenen Kraft zuschreibe, was eine Gabe Gottes, fuhr der Bischof oder Priester fort: „Danket dem Herrn, dass wir das Herz zum Himmel erhoben," und das Volk sprach: „Denn es ist billig und recht, zu danken dem, der unser Herz nach oben gerichtet." Die Konsekration geschah durch das Wort Gottes und Gebet. Nach derselben sprach man das Gebet des Herrn; wenn man zu den Worten kam: „verzeih' uns unsere Sünden," erhoben sich die Geistlichen und schlugen an ihre Brust, zum Zeichen, dass sie sich als Sünder anerkennen. Nach dem Gebet des Herrn sprach der Bischof: „Der Friede sei mit euch," und die Christen gaben sich gegenseitig den Friedenskuss. Drauf empfingen sie die Eucharistie in ihre Hände und assen sie mit tiefer Ehrfurcht. Sie kommunizirten gewöhnlich nüchtern (s. weiter unten). Der Diakon vertheilte das Sakrament. Wenn er das Brod gab, sprach er: diess ist der Leib Jesu Christi, und die Gläubigen sprachen: Amen. Eben so beim Wein. Während der Austheilung sang man Hymnen. Lob und Dank endete die Versammlung.

Augustin, befragt, ob die Christen alle Tage kommuniziren sollten oder nur an gewissen Tagen der Woche, äussert sich: „Sagt Jemand, man solle nicht alle Tage die Eucharistie empfangen, und du fragst: warum? so erwiedert er, weil man jene Tage wählen müsse, an welchen der Mensch reiner und enthaltsamer lebe, damit er zu einem so grossen Sakrament würdiger sich nahe. Ein Anderer hingegen wird sagen: wenn die Sünden nicht so gross sind, dass ein Mensch desshalb aus der Kirche ausgeschlossen zu werden verdient, so soll er sich von dem täglichen Heilmittel des Leibes Christi nicht trennen." Nachdem Augustin das Für und Wider auf diese Weise zum Worte hat kommen lassen, fährt er fort: „Am besten entscheidet wohl derjenige diesen Streit, welcher ermahnet, vor allen Dingen im Frieden Christi zu beharren. Jeder möge es so halten, wie er es seinem Glauben gemäss gut und fromm findet. Denn Keiner von jenen

beiden entehrt des Herrn Leib und Blut, da in beiden der Wetteifer ist, das hochheilsame Sakrament zu ehren. Haben ja auch Zachäus und jener Hauptmann nicht mit einander gestritten und sich vor einander einen Vorzug beigelegt, obgleich der Eine den Herrn freudig in sein Haus aufnahm, der Andere hingegen sprach: ich bin nicht würdig, dass du eingehest unter mein Dach: beide den Heiland auf verschiedene und gleichsam auf entgegengesetzte Weise ehrend; beide elend durch Sünden; beide Barmherzigkeit erlangend.... Ehrfurcht ist es, warum jener nicht wagt, täglich zu kommuniziren, Ehrfurcht, dass der zweite nicht wagt, sich nur einen Tag dessen zu enthalten. Verachtung allein will nicht jene Speise, wie der Ueberdruss das Mannah nicht in der Wüste.“

Januarius hatte Augustin gefragt, zu welcher Stunde am h. Donnerstag wohl zu kommuniziren sei? Unser Vater erwiederte, diese Frage betreffe einen jener Punkte, über welche weder die h. Schrift, noch der allgemeine Kirchengebrauch etwas festgesetzt, und man habe sich also dessfalls nach dem Gebrauch seiner Kirche zu richten, weil die Verschiedenheit in diesem Punkte weder gegen den Glauben noch gegen die guten Sitten sei. Das Beispiel Christi könne hiegegen nicht angeführt werden, zumal man sonst alle Kirchen verurtheilen müsste, die dieses Mahl nüchtern essen, da doch die Apostel es erst nach dem Abendessen empfangen. Wenn es nun auch zu empfehlen sei, die h. Kommunion vor aller leiblichen Nahrung zu empfangen, so seien doch auch wieder jene wenigen Kirchen nicht zu verurtheilen, die zum lebhaften Andenken an das letzte Abendmahl Christi das Mahl am h. Donnerstag erst nach gehaltener Mahlzeit genössen.“ — So viel über die Gebräuche.

Die letzten Dinge.

Wer in dieses Leben das höchste Gut setzt, der ist, meint Augustin, „mit wunderbarer Blindheit geschlagen. Denn welcher Strom der Beredsamkeit genügte je, die Drangsale dieses Lebens zu schildern, dieses Elend zu

beschreiben, das gleichsam eine Hölle in diesem Leben ist? Wahrlich, nicht lachend, sondern weinend kommt das neugeborne Kind an dieses sterbliche Licht und weissagt durch seine Thränen auf gewisse Weise, auch ohne sein Wissen, zu wie grossen Uebeln es ausging.... Ein schweres Joch lastet über allen Adamskindern von dem Tag ihrer Geburt an bis zum Tag ihres Begräbnisses, wo sie zur gemeinschaftlichen Mutter Aller zurückkehren.“ Und das Schwerste dabei ist, „dass wir erkennen müssen, wie eben durch die so schwere Sünde, im Paradiese begangen, dieses Leben uns zur Strafe geworden sei.“ Augustin zählt die Lasten dieses Lebens her: vorerst die Sünden, die Uebel tausendfacher Art, die mit diesen Sünden verbunden sind und Leib und Seele treffen; dann die inneren Kämpfe, „die ausser jenen Uebeln dieses Lebens, die den Guten und Bösen gemein sind, den Gerechten noch in besonderer Weise eigen sind und in denen deren ganze Lebenszeit verfliesst.“ Setzen doch selbst die Tugenden voraus und zeugen dafür, „dass wir in Uebeln oder dass Uebel in uns sind,“ und mit aller ihrer Macht sind sie „weder vermögend, das Böse aufzuheben, das sie bekämpfen, noch zu bewirken, dass die Menschen, denen sie inne wohnen, keine Drangsale leiden.“

Wie könnte also „ein Leben selig sein, das noch nicht von Uebeln erlöst ist?“

Diese Sünden, Uebel, Mängel, Trübungen, Täuschungen und Gefahren des Einzellebens wiederholen sich aber, ja steigern sich im geselligen Leben der Menschen, und alle diese Uebel sind mit der menschlichen Gesellschaft verbunden. „Fangen wir vom Hause an, gehen wir von da zur Stadt über und kommen dann also fortschreitend zum Erdkreise, so finden wir, dass, je grösser, je voller auch das Leben von Gefahren ist, gleich gesammelten Gewässern. Wer immer diese so grossen Uebel mit Wehmuth überdenkt, der bekenne, dass sie Drangsale sind; wer immer aber sie ohne Schmerz des Gemüthes leidet oder erwägt, der ist um so elender, wenn er sich dabei selig wähnt, weil er alles menschliche Gefühl verloren hat.“

So trägt dieses Leben in allen seinen Abstufungen sein Ziel, seine Vollendung, seine Ruhe und seinen Frieden nicht in sich selbst; und doch ist es dieses Ziel, freilich nur falsch verstanden, das allem irdischen Thun im Leben, dieser Friede, der aller Unruhe — bewusst oder unbewusst — zu Grunde liegt. „Jene selbst, die Kriege wollen, wollen nichts anderes, denn siegen, und wünschen sonach, durch den Krieg zu einem glorreichen Frieden zu gelangen; und selbst die, die den Frieden, in dem sie stehen, brechen wollen, hassen darum den Frieden nicht, sondern suchen blos denselben nach ihren Absichten abzuändern. Selbst der Schmerz über den verlornen Frieden ist ein Zeuge für ihn. Denn wen der verlorne Friede seiner Natur schmerzt, den schmerzt diess nur durch einige Ueberreste dieses nämlichen Friedens, welche bewirken, dass er seine Natur liebt.“

Oder auch: unser Heil und unsere Seligkeit hienieden weist über sich hinaus wie das Uebel. „Wie wir durch die Hoffnung erlöst sind, so sind wir auch nur erst durch die Hoffnung selig. Und diess Heil, das erst in der künftigen Welt sein wird, ist das Ziel der höchsten Seligkeit;“ und je ernster es einem Menschen mit seiner Heiligung ist, je sehnsüchtiger ist er nach jenem vollkommenen Leben, je tiefer fühlt er den Druck und die Mängel dieses zeitlichen. Die diess nicht glauben, „bemühen sich, durch eine um so lügenhaftere als stolzere Tugend eine höchst falsche Seligkeit sich zu schmieden. Nur wer in treuer Hoffnung hofft und lebt, der kann hienieden nicht unfüglich selig heissen;“ und nur in dem Maasse, wie man hofft und sein Leben bezieht auf jenes, das in der Hoffnung ist, ist man selig.

So ist selbst dieser Friede, diese Seligkeit — im Vergleich mit jener in der Anschauung Gottes, „mehr nur ein Trost des Elends als eine Freude der Seligkeit.“

Als Resultat steht also fest: die Uebel wie die Freuden dieses Lebens weisen über sich hinaus.

Der jenseitige Zustand ist aber ein gedoppelter: ewiges Leben, ewiger Tod. Zwei Städte sind es ja:

die Stadt Gottes und die Stadt der Welt. Und wie ihr Verlauf, so ist auch ihr Ziel ein verschiedenes, aber angemessen dem Verlauf, dem Streben und Leben einer jeden, und, im Grunde betrachtet, nichts anderes als ihre Vollendung im Guten und Bösen, in der Belohnung wie in der Strafe. Das Endziel der Stadt Gottes ist, vom Standpunkte der Gläubigen aus, ewige Seligkeit, ein Leben, „das, weil es glückselig ist, allein den Namen Leben verdient;“ das Endziel der Stadt der Welt — ewiger Tod.

Es sind aber verschiedene Stufen und Entwickelungsmomente, durch die sich die Welt ihrem Ziele zubewegt. Diese Momente sind: erste Auferstehung, tausendjähriges Reich, — Antichrist, zweite Auferstehung, Wiederkunft Christi, Gericht, — endliche Entscheidung, ewige Verdammniss, ewige Seligkeit.

Augustin erkennt indessen an, dass diese grossen Momente geheimnissvoll verkettet sind. „Die Ordnung, in der diess stattfinden werde, wird die Erfahrung deutlicher zeigen, als nun alle Vermuthungen des menschlichen Verstandes es zu erreichen vermögen.“

Unter der ersten Auferstehung (von der in der Apokalypse die Rede), um mit dieser zu beginnen, versteht unser Vater die geistige Auferstehung hienieden, „die Auferstehung der Seelen;“ denn „auch die Seelen haben ihren Tod in der Gottlosigkeit und in den Sünden.“ Augustin kennt wohl die Ansicht, nach welcher die erste Auferstehung die Auferstehung der Leiber. „Diejenigen, die diess glauben, werden unter anderm ganz vorzüglich durch die Anzahl der tausend Jahre (von denen zugleich in der Apokalypse die Rede) dazu bewogen. Als ob die Heiligen gleichsam diese ganze Zeit hindurch einen Sabbath feierten, nämlich nach sechstausendjährigem Arbeiten einer heiligen Ruhe genössen, weil bis dahin sechs tausend Jahre verflossen wären, seit der Mensch erschaffen, nach deren Verlauf als eben so vieler (nämlich sechs) Tage gleichsam die letzten tausend als ein Sabbathtag darauf erfolgen sollten, den dann die auferstandenen Heiligen feierten.“ Diese

Meinung „wäre noch einigermassen erträglich, wenn geglaubt würde, dass an diesem Sabbathtage die Heiligen durch die Gegenwart des Herrn in süssen geistigen Wonnen sich erfreuen werden. Denn auch wir selbst haben das eine Zeit lang geglaubt. Da sie aber sagen, diejenigen, die dann auferständen, hielten unmässige, fleischliche Festgelage, wo eine so grosse Fülle von Speisen und Getränken vorhanden wäre, dass nicht nur keine Sittsamkeit dabei beobachtet würde, sondern dass sie auch alle Vorstellungen der Ungläubigsten überstiegen: so können derlei Dinge nur von ganz fleischlichen Menschen geglaubt werden, die Chiliasten heissen.“ Man sieht: Augustin ist entschieden gegen den Chiliasmus, zumal in seiner rohen sinnlichen Form. Er fasst diess tausendjährige Reich anders: entweder „als das letzte (das sechste) tausend von den sechs Welttagen;“ oder auch als „die ganze Zeit der ersten Auferstehung;“ und diess ist ihm das wahrscheinlichste. Wie er nämlich die erste Auferstehung als die Auferstehung der Geister, so zu sagen, als die Vorbereitung auf die zweite sich dachte, so ist ihm das tausendjährige Reich nichts anderes, als diese ganze Zeit dieser ersten Auferstehung. „Tausend Jahre nennt die h. Schrift statt aller Jahre dieser Zeit, um die Fülle der Zeit selbst durch eine vollkommene Rundzahl auszudrücken; denn tausend ist die Quadratzahl der Zahl zehn, da zehnmal zehn die Zahl hundert gibt, die ein Viereck bildet, doch nur eine flache Zahl ist. Damit sie aber aufsteige und zu einer körperlichen erwachse, werden abermal hundert durch zehn vervielfacht, wodurch die Zahl tausend entsteht.“

In dieser Richtung deutet nun Augustin Alles, was von diesen tausend Jahren in der Apokalypse gesagt ist. Wenn es heisst: der Satan sei während dieser Zeit in den Abgrund gestürzt, so bedeutet diess „die zahllose Menge der Gottlosen, deren Herzen unergründlich tief in ihrer Bosheit gegen die Kirche sind, und die er, der Teufel, nachdem er von den Gläubigen entfernt und ausgeschlossen, noch fester zu seinem Besitze sich aneignete....

Dieser Abgrund, in welchen er eingeschlossen ward, verging aber nicht mit dem Tode derjenigen, in deren Herzen er, als sie lebten, eingesperrt zu werden begann; sondern ihnen folgten Andere, die nach jenen geboren wurden, und fortwährend werden diesen bis zum Ende der Zeiten Andere nachfolgen, die die Christen hassen und in deren blinden und tief verfinsterten Herzen er täglich wie in einen Abgrund verschlossen wird." Wenn es aber heisst: der Teufel sei angekettet, so bedeutet diess nicht eigentlich „sein Unvermögen, die Kirche tausend Jahre hindurch nicht zu verführen, da er dieselbe auch nicht verführen kann, wenn er losgelassen ist; denn wäre seine Ankettung das Unvermögen oder das Verbot, sie zu verführen, so wäre fürwahr sein Loslassen nichts anderes, als das Vermögen oder die Erlaubniss, sie zu verführen. Vielmehr ist darunter zu verstehen, dass ihm nicht gestattet wird, die ganze Macht seiner Versuchung anzuwenden, wodurch er es vermöchte, die Menschen durch Gewalt oder List auf seine Seite zu bringen.... Dieses Anketten des Teufels hat nun auch jetzt noch statt und wird statt haben bis an's Ende der Welt, wo er soll losgelassen werden. Für jeden Einzelnen aber ist er angekettet, der ihm entrissen wird." Unter dem Thier, von dem in der Apokalypse die Rede, versteht A. „die gottlose Stadt selbst und das Volk der Ungläubigen; und nicht blos gehören dazu die offenbaren Feinde des Namens Christi, sondern auch jenes Unkraut, das am Ende der Welt von seinem Reiche, der Kirche, soll aufgesammelt werden;" unter den Stühlen und die darauf sitzen, „die Stühle der Vorgesetzten, durch welche die Kirche jetzt regiert wird," und unter dem Gericht, das sie halten, die Schlüsselgewalt der Kirche u. s. w. —

Der ersten Auferstehung folgt die zweite, „die Auferstehung der Leiber, am jüngsten Tage zum Gericht."

Das Verhältniss der zweiten zur ersten ist aber dieses: „Wie es eine zweifache Wiedergeburt gibt, die eine nach dem Glauben, die jetzt durch die Taufe geschieht, die andere nach dem Fleische, die durch die Unverweslichkeit und Unsterblichkeit desselben an jenem

grossen und letzten Gerichte geschehen wird: also gibt es auch eine zweifache Auferstehung, von welcher die erste jetzt ist und die Seelen angeht, die sie behütet, dass sie nicht in den zweiten Tod kommen, die zweite aber jetzt noch nicht ist, sondern erst am Ende der Zeiten sein wird und die nicht die Seelen, sondern die Leiber angeht, und diese wird durch das jüngste Gericht Einige in den zweiten Tod, Andere aber in jenes Leben senden, das keinen Tod hat.... Zu jener Auferstehung — der ersteren — gehören nur diejenigen, die ewig selig sein werden, zur zweiten sowohl die Seligen als die Unglückseligen.... Wer darum zur ersten Auferstehung gehört, durch die jetzt vom Tode zum Leben übergegangen wird, der wird nicht in die Verdammniss kommen, die der zweite Tod genannt wird. Es erstehe also in der ersten Auferstehung, wer nicht in der zweiten verdammt werden will.“ In Summa: die zweite Auferstehung verhält sich zu der ersten, wie die Frucht zum Samen.

Zwischen die erste und zweite Auferstehung, d. h. an den **Schluss der dermaligen Weltordnung** („wenn nur noch kurze Zeit erübrigen wird“) verlegt Augustin den **letzten Kampf des Guten und Bösen**. „Der Tag des Herrn kann nicht erscheinen, bevor nicht der Antichrist erscheint.“ Der Antichrist aber „ist, wie Einige meinen, der Fürst der Gottlosen mit seinem gesammten Körper, nämlich der ganzen Menge der Gottlosen, die ihm angehören.“ Dieser letzte Kampf unterscheidet sich von allen früheren, sofern in diesem auf beiden Seiten **Alles** sich zusammenthut. Es ist ein **allgemeiner**. „Die letzte Verfolgung wird diese sein, die die **gesammte** Stadt Christi von der **gesammten** Stadt des Teufels, so weit beide auf Erden verbreitet sind, zu erleiden hat.“ Unter „Gog und Magog“ der Apokalypse versteht dann unser Vater „die Völker, unter denen der Satan wie in einem Abgrunde verschlossen war, aus dem er nun gleichsam hervorbricht.“ Aber nicht blos ist dieser letzte Kampf ein allgemeiner, sondern auch ein **offenbarer**, da der Satan losgekettet wird. „Auch zuvor schon hat Satan die

Menschen vielfältig und auf mancherlei Weise verführt, wie er es vermochte; dann zumahl aber wird er hinausgehen zu einer offenbaren Verfolgung und aus den verborgenen Schlupfwinkeln seines Hasses hervorbrechen.“ Es ist aber nicht so zu verstehen, als ob der Teufel, losgekettet, nun vermögen werde, die Kirche zu verführen, sondern nur, „dass er offenbar und mit aller Macht und allen Kräften der Seinigen wüthen wird.“ Denn auch die Widerstandsmacht der Christen wird sich so steigern, „dass er nimmermehr vermag, sie zu überwinden. Und wenn man allerdings bekennen muss, dass die Liebe Vieler, die nicht im Buche des Lebens aufgezeichnet sind, erkalten werde, so muss man anderseits auch denken, dass nicht nur die frommen Gläubigen, die jene Zeit im Schoosse der Kirche finden wird, sondern dass auch mittels der Gnade Gottes Manche aus Jenen, die draussen sind, ergriffen werden, zu glauben, was sie früher nicht glaubten und dass sie stärker und tapferer sein werden, selbst den losgebundenen Teufel zu überwinden.“ — Es ist aber nothwendig, dass der Teufel losgekettet werde dereinst: „denn würde er niemals losgelassen, so würde die Macht seiner Bosheit nicht so sichtbar erscheinen und die höchst getreue Geduld der h. Stadt minder geprüft werden; auch würde sich's nicht so deutlich zeigen, wie gut der Allmächtige diese so grosse Bosheit desselben zu benutzen wusste, da er ihm erstlich das Vermögen nicht gänzlich entzog, die Heiligen zu versuchen, wiewohl er ihn von ihrem innerlichen Menschen, der eigentlich an Gott glaubt, vertrieb, damit seine äusserlichen Anfälle ihnen zum Nutzen gereichten; und zweitens die Bösen, die ihm angehören, ankettet, damit er nicht, wofern er seine ganze Bosheit auslassen dürfte, unzähliche Schwache, durch welche die Kirche vermehrt und erfüllt werden sollte, von dem Glauben der Frömmigkeit abschreckte und andere, bereits gläubige, Christen zum Abfall brächte.“

An das Ende der dermaligen Weltordnung, dem Gerichte vorangehend, setzt dann Augustin auch die Bekehrung der Juden. „Es ist ein allgemeiner Glaube,

der lebendig in unsern Predigten ertönt und in den Herzen der Gläubigen, dass in der letzten Zeit vor dem Gerichtstage Elias, dieser grosse und wunderbare Prophet, die Juden durch die Erklärung des Gesetzes zu dem Glauben an den wahren, das heisst, an unsern Christus, bekehren wird."

So viel über die Zwischenzeit vor der ersten Auferstehung bis zur zweiten — auf dieser Erde. Wie ist es nun aber mit denen, die, wenn die zweite Auferstehung erfolgt, nicht mehr hienieden sind, mit den Millionen Verstorbenen? Wo ist ihr Zwischenzustand? Die Zeit zwischen dem Tode dieser Menschen bis zur letzten Auferstehung sind die Seelen „in geheimen Kammern, so wie jede entweder Ruhe oder Elend verdient, nachdem sie gehandelt hat bei Leibes Leben." — Und was ist der Zwischenzustand? Augustin lässt diess unentschieden, doch kann er eine Art Reinigung, reinigendes Feuer („was für ein Feuer diess sei, wer wollte diess entscheiden?") für eine gewisse Klasse Menschen, gleichsam die mittlere, annehmen. „Sagt man, dass in der Zwischenzeit, die nach dem Tode dieses Leibes bis zu jenem jüngsten Tage der Verdammniss und der Belohnung verfliesst, Geister der Verstorbenen ein Feuer dieser Art erleiden, das diejenigen nicht erfahren, die in dem Leben dieses Leibes keine solchen Sitten noch auch eine solche Liebe hatten, dass ihrerseits das Feuer Holz, Heu, Stoppeln zu verbrennen fände, und dass nur solche die Pein desselben empfinden, die derlei Gebäude mit sich brachten, woran das Feuer vorübergehender Trübsale, entweder blos dort oder hier und dort oder desshalb hier, damit nicht dort, lässliche Sünden an ihnen zu verzehren findet, die keine ewige Verdammniss verdienen, so will ich nicht widersprechen, weil diess vielleicht also sich verhält. Denn zu dieser Trübsal kann auch wohl der Tod selbst gehören, der aus der Missethat jener ersten Sünde geboren ward und den jeder je nach der Zeit seines Gebäudes erleiden muss." —

Hier findet eine Idee Augustin's ihren Platz, die in seinem System überhaupt begründet ist. Er geht von einem

Organismus der Stadt Gottes aus. Es ist ein Zusammenhang, sagt er, zwischen dem Theile der Stadt Gottes, der jenseits, und dem Theile, der noch pilgert. Die Engel, die Vollendeten vertreten uns, beten für uns, ziehen uns nach sich; das ist aber nur die eine Seite dieses Organismus: von den Vollendeten zu den Pilgernden. Die andere ist, die von denen, die noch pilgern, ausgeht zu denen, die gestorben sind. „Nimmermehr sind die Seelen der frommen Verstorbenen von der Kirche getrennt, sonst würde bei der Kommunion des Leibes Christi ihrer nicht gedacht werden; denn die Gläubigen, selbst die verstorbenen, sind Glieder desselben Leibes.“ Diese Seite hat nun auch ihre Kraft, ihren Segen, ihre Bedeutung. „Es ist nicht zu läugnen, dass die Seelen der Verstorbenen durch die Frömmigkeit der Ihrigen, die noch hienieden wandeln, erleichtert werden, wenn für sie Fürbitten geschehen, oder das Opfer des Mittlers dargebracht wird, oder Almosen in der Kirche gegeben werden.“ Für wen aber soll oder kann man Fürbitte thun? und welches sind die Bedingungen, unter denen die Erhörung denkbar ist? Augustin hat das auf eine Weise beantwortet, die allen sittlichen Leichtsinn wie Aberglauben ferne zu halten sucht. Er sagt nämlich: „Das aber nützt nur denen, die so gelebt haben, dass ihnen das nachmals nützen konnte. Denn es gibt eine Weise, zu leben, nicht so gut, dass sie nicht solches (vermittelnden) Beistandes nach dem Tode bedürfte, und nicht so schlecht, dass das ihr nach ihrem Tode nichts nützen würde. Hinwiederum gibt es eine, im Guten so stark, dass sie das nicht bedarf, und wiederum so mächtig im Bösen, dass ihr, wenn sie aus diesem Leben gegangen, dadurch nicht kann geholfen werden. Desswegen wird hier alles Verdienst erworben, dadurch nach diesem Leben ein Mensch entweder zur Seligkeit oder Unseligkeit kommt; und Niemand hoffe, was er hier vernachlässigt, wenn er gestorben, dann bei Gott wieder sich zu verdienen. Und was die Kirche thut für die Verstorbenen, ist nicht entgegen dem Wort des Apostels: Wir werden Alle vor den Richterstuhl Christi gestellt werden,

dass ein Jeglicher empfahe, nachdem er bei Leibesleben gehandelt hat, es sei gut oder böse. Es muss also Einer so gelebt haben, dass ihm das nützen kann, und wenn es nicht Allen nützt, so ist es wegen der Verschiedenheit des Lebenswandels hienieden. Wenn also Opfer etwa des Altars, oder der Liebe und Barmherzigkeit u. s. w. für alle Todte, die getauft sind, dargebracht werden, so sind das für die sehr Guten Dankbezeugungen, für die nicht sehr Bösen Versöhnungen, in Bezug auf die sehr Bösen aber, wenn sie ihnen auch keine Erleichterung verschaffen, doch irgend welcher Trost für die Hinterlassenen. Denen sie aber nützen, nützen sie entweder dazu, dass ihnen volle Verzeihung oder doch erträglichere Verdammniss wird."

Von dem reinigenden Feuer nimmt aber Augustin die getauften Kinder aus. „Die Barmherzigkeit Gottes gegen die Gefässe der Barmherzigkeit, die er zur Glorie bereitet hat, ist so gross, dass das erste Alter der Kindheit, die dem Fleische ohne allen Widerstand unterworfen ist, und der früheren Knabenzeit, wo die Vernunft noch nichts in diesem Kampfe zu thun hat und beinahe allen bösen Neigungen unterliegt (weil sie wegen der Schwäche des Verstandes noch nicht fähig ist, die Gebote zu fassen), selbst falls sie in diesen Jahren das Leben endigt, nicht nur keine ewigen, sondern auch nicht einmal keine reinigende Strafe nach dem Tode zu leiden hat (wofern anders sie das Sakrament des Mittlers empfing), sondern von der Macht der Finsterniss in das Reich Christi übersetzt wird." —

Wir betrachten nun das Gericht, das die Auferstehung zu ihrem Abschluss bringt. Es gibt ein doppeltes Gericht: ein fortwährendes, inneres, geheimes Gericht, das durch die ganze Weltgeschichte geht, „sofern Gott auch jetzt richet und von Anbeginn der Welt richtete; es wäre ja sonst die Schande der Sünde ohne die Zierde der Strafe und die ewige Schönheit der Weltordnung wäre getrübt:" und — ein besonderes, finales bei der Auferstehung der Todten. Man sieht: auch Augustin kennt jenes: „die Weltgeschichte ist

das Weltgericht;" aber er findet diesen Satz wahr nur bis zu einem gewissen Grade. Das Weltgericht der Weltgeschichte hindert das Schlussgericht, in dem es seine Vollendung und seine äusserliche Offenbarung hat, das im eigentlichen Sinne so genannte Weltgericht nicht. Jenes erste ist ein solches, da die Gerechtigkeit Gottes nicht vollkommen offenbar ist: „wir wissen nicht, aus welchem göttlichen Gerichte jener Gute arm, jener Böse reich ist u. s. w.," wiewohl diess eben gut ist; „denn so lernen wir die Uebel gleichmüthig ertragen, die selbst die Guten leiden, und der Güter dieses Lebens nicht sonderlich achten, die selbst dem Bösen zu Theil werden (s. Apologie), und so begegnet uns denn selbst in diesen Dingen, wo die göttliche Gerechtigkeit nicht offenbar erscheint, die göttliche Lehre zu unserem Heile." In diesem letzten Gerichte aber wird Alles mit der Idee der göttlichen Gerechtigkeit ausgeglichen werden und die Gerechtigkeit des ganzen gegenwärtigen Weltlaufs, welcher wenigstens in seiner äusseren Erscheinung so oft ein grosses Räthsel ist, zum klaren Bewusstsein kommen. „Dann werden wir in voller Klarheit schauen, dass nicht nur über alle Dinge, die dannzumal gerichtet werden, sondern auch über alle, die von Anbeginn gerichtet wurden und bis dahin zu richten sind, ein höchst gerechtes Gericht ergeht. Und auch das wird dannzumal offenbar werden, aus welchem gerechten Gerichte Gottes es geschieht, dass nun so viele und beinahe alle gerechten Gerichte Gottes dem Sinne und der Fassungskraft der Sterblichen verborgen sind, wiewohl es dem Glauben der Frommen auch jetzt nicht verborgen ist, dass diese verborgenen Gerichte gerecht sind." Es wird sein ein offenbares. — Jenes hat statt in diesem Leben oder nach dem Tod bis zum jüngsten Gericht; dieses, jenen früheren und mittleren Gerichten Gottes gegenüberstehend, ist das letzte, darnach kein Gericht mehr als am Ende der Zeiten; — jenes lässt Gute und Böse ungemischt, dieses ist ein vollkommen scheidendes und für immer entscheidendes: „der Unterschied der Belohnungen und Strafen, der die Gerechten von den Ungerech-

ten trennen wird und den man unter dieser Sonne und in der Eitelkeit dieses Lebens nicht erkennt, wird an jenem Tage unter der Sonne der Gerechtigkeit und in der Offenbarung jenes Lebens glänzen.... Die Erlösten und die Verdammten werden nun beide für sich sein.... Und es wird der Teufel zurückgehalten, diejenigen ferner zu verführen, die Christo angehören und die er früher verführt hatte oder in seinen Schlingen hielt; die Gottlosen aber wird er, nachdem er von den Gläubigen entfernt und ausgeschlossen worden, noch fester zu seinem Besitze sich aneignen." Dieses ist endlich ein allgemeines, universales. „Es werden gerichtet werden die Todten und die Lebendigen." Da gibt die Welt Alle heraus, die sie in sich fasst, die noch im Leibe leben oder die verstorben sind; Alle werden auferstehen."

Dieses Gericht wird geschehen „nach dem Buche des Lebens." Dieses Buch, vom Standpunkt Gottes gefasst, „ist nicht zur Erinnerung für Gott da, dass er nicht aus Vergessenheit irre; sondern es bedeutet die Auserwählung derjenigen, denen das ewige Leben gegeben wird. Denn nimmer sind sie Gott unbekannt, dass er sie in seinem Buche läse, um sie kennen zu lernen; sondern seine ewige Vorherwissenschaft von ihnen, die nimmermehr irren kann, ist vielmehr selbst das Buch des Lebens, in welchem sie geschrieben sind, die er vorher erkannte." Vom Standpunkt der Menschen aber gefasst bedeutet es das entscheidende Bewusstsein eines Jeden, durch welches in ihm das Gericht vor sich gehen wird. „Es ist darunter eine göttliche Kraft zu verstehen, welche bewirkt, dass jeglichem alle seine sowohl guten als bösen Werke in's Gedächtniss zurückkehren und dass Alle in wunderbarer Schnelligkeit dieselben schauen und das Bewusstsein des Gewissens Jeden entweder anklagen oder entschuldigen und also Alle insgesammt und jeder Einzelne zugleich gerichtet werde. Und diese göttliche Kraft wird hier ein Buch genannt. Denn es wird auf gewisse Weise darin gelesen, was man durch dieselbe sich erinnert gethan zu haben." So vermittelt sich

Augustin das Gericht auch auf subjektive Art im Einzelnen durch ihn selbst.

Durch wen — objektiv — wird aber das Gericht vollzogen? Wer ist der Richter? „Gott," oder vielmehr, „da, wenn auch der Vater richtet, er dennoch nur mittels der Ankunft des Menschensohnes richtet, J. Christus, der höchst Gerechte, hienieden aber höchst ungerecht Gerichtete. Der wird kommen vom Himmel und richten im selben Fleisch, in welchem er gekommen war, gerichtet zu werden."

Wann wird diess Gericht statt finden? Am Ende der Zeit, sagt Augustin. Gewiss sei, dass es mit jedem Tage näher komme; aber er warnt, Berechnungen anstellen zu wollen; er verweist auf den klaren Ausspruch des Herrn, dass die Zeit verborgen sei (vergl. S. 233). Jedenfalls müsse die Verkündigung des Evangeliums in alle Welt vorausgehen. Ueberhaupt aber sei besser in diesem Stücke, „eine vorsichtige Unwissenheit zu bekennen, als eine falsche Wissenschaft sich anzumassen." Bereiten sollen wir uns stets, als käme der jüngste Tag heute, da wir nicht wissen, wenn wir sterben. „Denn in welchem Zustand Jeden sein jüngster Tag findet, in diesem wird ihn auch finden der jüngste Tag der Welt, weil, wie Jeder stirbt, so er auch an jenem Tage gerichtet werden wird." Diess sei der praktische Kern dieser Lehre. „Nicht aber der liebt des Herrn Ankunft, der, dass sie nahe sei, behauptet, noch der da sagt, dass sie ferne sei, sondern der den Herrn, ob seine Ankunft nahe oder ferne, mit reinem Glauben, fester Hoffnung und feuriger Liebe erwartet.... Wer da sagt, der Herr werde bald kommen, spricht zwar, wie man's gerne hört, aber setzt sich und Andere gefährlichen Täuschungen aus. Möchte doch, was er sagt, sich ihm erwahren, weil, wenn nicht, es ihm grosse Mühe machen wird. Wer aber sagt, der Herr werde später kommen, und doch seine Ankunft glaubt, hofft, liebt, der wird, wenn er getäuscht wird, darum, weil er die Ankunft weiter hinausgeschoben, doch nicht so bitter getäuscht; denn er wird in diesem Falle die Erweisung

grösserer Geduld auf seiner Seite haben, die grössere Freude aber, wenn er nicht getäuscht wird. Und desswegen wird von denen, die des Herrn Ankunft glauben, jener lieber gehört, dieser sicherer. Wer aber, was daran wahr sei, nicht zu wissen bekennt, jenes wünscht, dieses trägt, der irrt in keinem von beiden, weil er nichts davon weder versichert noch bestreitet.“ So, sagt Augustin, so halte er's. — Aber die Zeichen, die der Herr vorausgesagt? Ob diese nicht deutlich seien, ob an diesen sich die Ankunft des Herrn nicht erkennen lasse? Augustin antwortet hierauf: Manche seien dunkel; um so schwieriger sei Etwas zu bestimmen, als sich dieselben, wie sie Luk. 21, Matth. 24, Matth. 13 stehen, beziehen 1) auf die Zerstörung Jerusalems, 2) auf seine Ankunft „in seinem Leib,“ der die Kirche, — da er komme in den Einzelnen und allmählig, 3) auf seine Ankunft „in dem Haupte der Kirche, das er selbst.“ Diese Zeichen solle man nicht vermischen; nicht, was der ersten Ankunft zukomme, der zweiten, was der zweiten, der dritten und umgekehrt beilegen.

Endlich: Wie lange das Gericht dauern werde? Das sei ungewiss. „Dass aber die Schrift, nach ihrer Weise, statt einer Zeit oftmals einen Tag setzt, ist Keinem unbewusst, der dieselbe auch nur obenhin gelesen.“

Diess Gericht bringt Alle, die nicht getauft und nicht gerechtfertigt sind, in die ewige Verdammniss, zu der sie auferstehen werden, d. h. „in den zweiten Tod.“ Das ist das Ende der Stadt der Welt und ihres Herrn, des Teufels.

Also auch die Verdammten werden auferstehen. In was für einem Fleische? Gewiss in dem ihrigen; es muss diess zugleich so beschaffen sein, einmal dass es Schmerz empfinden, dann dass es demselben nicht unterliegen kann. Weiteres kann uns nicht interessiren, sagt Augustin; „ob sie auferstehen werden mit Missgestalten, die etwa ihre Körper hatten, wer möchte das erforschen wollen. Es darf uns nicht bemühen die ungewisse Beschaffenheit derer, deren Verdammniss gewiss und ewig

ist; auch nicht soll uns wundern, wie in ihnen ein unversehrlicher Körper sein wird, wenn er doch Schmerz wird empfinden können, oder wie ein versehrlicher, wenn er wird nicht sterben können. Denn es ist kein wahres Leben, als wo man glücklich lebt, und keine wahre Unversehrlichkeit, als wo die Seligkeit durch keinen Schmerz getrübt wird. Wo aber dem Unglücklichen das Sterben verwehrt wird, da stirbt, so zu sagen, der Tod selbst nicht, und wo beständiger Schmerz nicht tödtet, sondern peinigt, da hat die Versehrlichkeit selbst kein Ende."

Sie werden aber auferstehen zur Verdammniss. Worin diese bestehe? Vorerst in geistigen Peinen. Der Verdammte behält den Stachel seiner Sünde, ohne die Kraft, sich zu ändern: jenes vermöge dessen, was er noch von Gott hat; dieses als der, der er aus ihm selbst so geworden ist. „Gott straft nicht in ihm das Gute, das Er erschuf, sondern das Böse, das jener beging. Denn Gott nimmt nicht Alles hinweg, was Er der Natur verlieh; sondern Er nimmt ihr Einiges (das Gefühl der Seligkeit) und lässt ihr Einiges (das Gefühl der Unseligkeit), damit immer verbleibe, der da schmerzlich empfinde, was ihm genommen ward. Und dieser Schmerz selbst ist ein Zeuge des Guten, das hinweggenommen, sowie des Guten, das übrig gelassen ward. Wäre nämlich nicht Gutes zurückgelassen worden, so könnte nicht schmerzlich empfunden werden, was für Gutes hinweggenommen ward." Dieses Gute hat nun Gott im Menschen gelassen, damit der Mensch seine Sünden fühle, „denn es ist der Ordnung gemäss, dass der Ungerechte in der Qual leide, nicht dass er im Verbrechen sich noch erfreue." Dieser Schmerz ist also das Einzige, das Letzte, was der Verdammte noch an sich hat von seiner ursprünglichen Natur „noch ein Zeuge einer guten (gutgeschaffenen) Natur;" die Unfähigkeit aber, sich zu bessern, hat der Verdammte von ihm selbst. Es ist die natürliche Erstorbenheit des Inneren für das Gute. So ist die geistige Pein „der Schmerz einer spätern und unfruchtbaren Reue, der in der Seele brennt."

Die Pein ist aber nicht blos geistiger Art, sondern

auch leiblicher. Wenn A. in seinem ganzen System Leib und Seele in eine Art Wechselwirkung setzt, und wie er den Leib theilnehmen liess am Mitgenuss im paradiesischen Leben, und wie er ihn theilnehmen lässt auf Grund der geoffenbarten Wahrheit an der künftigen ewigen Seligkeit, so kann er ihn auch nicht ausschliessen von der Strafe. „Sowohl dieser als jener Stand wird in den Leibern der Auferstandenen stattfinden.“ Das Feuer eignet darum dem Leibe, ist ein körperliches Feuer, der Wurm, der nicht stirbt, der Seele, als die ewige Traurigkeit, von der die Seele gepeinigt wird. „Und wenn es allerdings ungereimt ist, dass dort entweder die Seele oder der Leib nicht bestraft würde, so möchte ich dennoch lieber sagen, dass sowohl das Feuer als der Wurm zu den Strafen des Leibes gehören, als keines aus beiden, weil es sich von selbst versteht, wenn es auch nicht ausdrücklich gesagt wird, dass, während der Leib auf solche Weise leidet, die Seele durch fruchtlose Reue gepeiniget wird.“ Von welcher Art aber dieses (materielle) Feuer, mit dem der Mensch geplagt wird, und in welchem Theile der Welt es sei, „das, glaube ich, weiss kein Mensch, ausser der h. Geist habe es ihm geoffenbaret.“

Dieses höllische Feuer, diese Verdammniss und Strafe ist ewig. „Zwar hier auf Erden, wenn sich ein solcher Kampf ergibt, siegt entweder der Schmerz und vertilgt die Empfindung durch den Tod, oder es siegt die Natur und hebt den Schmerz durch die Gesundheit auf. Dort aber dauert der Schmerz beständig, damit er peinige, und eben so besteht auch die Natur fort, dass sie den Schmerz empfinde, denn beide vergehen darum nicht, damit die Pein nicht vergehe.“ Diese Ewigkeit behauptet Augustin entschieden und vertheidigt sie gegen die verschiedensten Einwürfe. Es sei ungerecht, „dass ein Mensch wegen Sünden, die, wie gross sie immer sein mögen, dennoch in kurzer Zeit begangen wurden, zu ewiger Strafe verdammt werde.“ Aber — „die Gesetze der Gerechtigkeit bemessen die Strafe nicht nach der Zeit, in welcher ein Verbrechen begangen wurde: schon auf

Erden werden Verbrechen, die in wenig Minuten begangen werden, oft mit langjährigen Strafen belegt.“ Das Extensive der Strafe muss sich also nicht nach dem Extensiven des Vergehens richten. Er beruft sich ferner auf die Analogie der irdischen Todesstrafe. „Was nun in dieser sterblichen Stadt durch die Vertilgung eines Menschen mittels des ersten Todes ist, das ist in jener unsterblichen Stadt die Vertilgung durch den zweiten Tod. Denn gleichwie die Gesetze der ersten den getödteten Verbrecher nie mehr in's Leben zurückrufen, also wird auch in der letzten Niemand in's ewige Leben zurückberufen, der zum zweiten Tode verdammt wird.“ Da ist auch die Analogie des verlornen Gutes: „Wie gross das Gut, das da hätte ewig sein können und dessen der Mensch verlustig gieng, so gross sollte auch das Uebel sein, das der verdient, der das Gute in sich vertilgte.“ Da ist endlich der Gegensatz zu dem ewigen seligen Leben: „Da nun das ewige Leben der Heiligen ohne Ende sein wird, sollte nun die Strafe endlich sein? Wenn beides ewig ist, so müssen wir wahrlich auch verstehen, dass entweder, wenn die ewige Verdammniss nur eine sehr lange bedeuten sollte, beides lange dauern, aber dennoch ein Ende nehmen oder dass beides ohne Ende dauern wird. Denn beides wird auf ganz gleiche Weise ausgedrückt. Es wäre aber überaus albern und abgeschmackt zu sagen, dass in diesem einen und demselben Sinne das ewige Leben ohne Ende sei, die ewige Qual aber nicht.“ — Irgendwo sagt auch Augustin, und damit kommt er auf einen Grund mehr innerlicher Natur: „Die Strafen der Verdammten seien darum ewig, weil sie den Willen hätten, ewig in der Sünde zu verharren und den Gegenstand ihrer Begierlichkeit ewig zu besitzen.“

Das Verhältniss dieser letzten Strafe zu der vorangehenden ist aber dieses: Sie ist, weil ewig, insofern keine reinigende. Verstehen wir wohl: Augustin bestreitet nicht die reinigende Kraft der Strafen; aber etwas Anderes sind die Strafen vor dieser endlichen Entscheidung, etwas

Anderes ist die Strafe nach der Endentscheidung. Jene haben zugleich eine züchtigende Bedeutung, diese eine rein strafende; diese setzen jene voraus, jene gehen dieser voraus, und Keinen treffen diese, an dem nicht jene so zu sagen sich schon versucht, aber vergebens versucht hätten. „Allerdings sind die Strafen reinigend in diesem Leben oder nach dem Tode. Ja Alles, was von Gott ergeht vor dem letzten Gericht, durch wen immer, offen oder heimlich, hat nicht den Untergang, sondern die Heilung zum Zweck.... Solch' reinigendes Feuer ist z. B. das Feuer der Trübsal, Wittwenschaft, Todesfälle u. s. w., das den irdischen Wonnen ein Ende macht; denn es kann ja nicht ohne Schmerz verloren gehen, was mit Liebe besessen ward;" und diess Feuer „wird mit so grossem Schmerz brennen als gross die Liebe war, mit welcher man den vergänglichen Dingen anhing." Doch leidet man dasselbe „auf alle Fälle vor jenem strengsten und jüngsten Gerichte." Dieses Feuer ist sodann „reinigend nur für diejenigen, die, wenn sie damit gezüchtiget werden, sich bessern, nicht aber für diejenigen, deren Leben, wenn sie von demselben bedrängt werden, dadurch nicht besser, sondern vielmehr schlimmer wird." — Anders, wie gesagt, ist es nach dem jüngsten Gericht: da gibt es nur Reich Gottes und — Hölle. „Wer nicht zum Besitze des Reiches Gottes gelangt, verbleibt in den ewigen Strafen, da es keinen Mittelort gibt, wo nicht in Qualen wäre, wer in jenes Reich nicht aufgenommen wird."

Indessen hat es, wie im ewigen Leben, so auch in der ewigen Strafe Stufen „je nach dem Verschulden der Bösen;" sei es, „dass die Gewalt und Hitze des Feuers nach der verdienten Strafe eines Jeden sich wandle, oder dass es auf gleiche Weise brenne und nur die Pein desselben nicht auf gleiche Weise empfunden werde."

So steht denn als Resultat fest, dass die „verlorenen" Menschen nach dem letzten Gericht mit der ewigen Strafe des Feuers an Leib und Seele gepeinigt werden. Und dieses Elend ist der zweite Tod, „denn es lässt sich nicht sagen, dass die Seele lebt, die von dem Leben Got-

beschreiben, das gleichsam eine Hölle in diesem Leben ist? Wahrlich, nicht lachend, sondern weinend kommt das neugeborne Kind an dieses sterbliche Licht und weissagt durch seine Thränen auf gewisse Weise, auch ohne sein Wissen, zu wie grossen Uebeln es ausging.... Ein schweres Joch lastet über allen Adamskindern von dem Tag ihrer Geburt an bis zum Tag ihres Begräbnisses, wo sie zur gemeinschaftlichen Mutter Aller zurückkehren.“ Und das Schwerste dabei ist, „dass wir erkennen müssen, wie eben durch die so schwere Sünde, im Paradiese begangen, dieses Leben uns zur Strafe geworden sei.“ Augustin zählt die Lasten dieses Lebens her: vorerst die Sünden, die Uebel tausendfacher Art, die mit diesen Sünden verbunden sind und Leib und Seele treffen; dann die inneren Kämpfe, „die ausser jenen Uebeln dieses Lebens, die den Guten und Bösen gemein sind, den Gerechten noch in besonderer Weise eigen sind und in denen deren ganze Lebenszeit verfliesst.“ Setzen doch selbst die Tugenden voraus und zeugen dafür, „dass wir in Uebeln oder dass Uebel in uns sind,“ und mit aller ihrer Macht sind sie „weder vermögend, das Böse aufzuheben, das sie bekämpfen, noch zu bewirken, dass die Menschen, denen sie inne wohnen, keine Drangsale leiden.“

Wie könnte also „ein Leben selig sein, das noch nicht von Uebeln erlöst ist?“

Diese Sünden, Uebel, Mängel, Trübungen, Täuschungen und Gefahren des Einzellebens wiederholen sich aber, ja steigern sich im geselligen Leben der Menschen, und alle diese Uebel sind mit der menschlichen Gesellschaft verbunden. „Fangen wir vom Hause an, gehen wir von da zur Stadt über und kommen dann also fortschreitend zum Erdkreise, so finden wir, dass, je grösser, je voller auch das Leben von Gefahren ist, gleich gesammelten Gewässern. Wer immer diese so grossen Uebel mit Wehmuth überdenkt, der bekenne, dass sie Drangsale sind; wer immer aber sie ohne Schmerz des Gemüthes leidet oder erwägt, der ist um so elender, wenn er sich dabei selig wähnt, weil er alles menschliche Gefühl verloren hat.“

So trägt dieses Leben in allen seinen Abstufungen sein Ziel, seine Vollendung, seine Ruhe und seinen Frieden nicht in sich selbst; und doch ist es dieses Ziel, freilich nur falsch verstanden, das allem irdischen Thun im Leben, dieser Friede, der aller Unruhe — bewusst oder unbewusst — zu Grunde liegt. „Jene selbst, die Kriege wollen, wollen nichts anderes, denn siegen, und wünschen sonach, durch den Krieg zu einem glorreichen Frieden zu gelangen; und selbst die, die den Frieden, in dem sie stehen, brechen wollen, hassen darum den Frieden nicht, sondern suchen blos denselben nach ihren Absichten abzuändern. Selbst der Schmerz über den verlornen Frieden ist ein Zeuge für ihn. Denn wen der verlorne Friede seiner Natur schmerzt, den schmerzt diess nur durch einige Ueberreste dieses nämlichen Friedens, welche bewirken, dass er seine Natur liebt."

Oder auch: unser Heil und unsere Seligkeit hienieden weist über sich hinaus wie das Uebel. „Wie wir durch die Hoffnung erlöst sind, so sind wir auch nur erst durch die Hoffnung selig. Und diess Heil, das erst in der künftigen Welt sein wird, ist das Ziel der höchsten Seligkeit;" und je ernster es einem Menschen mit seiner Heiligung ist, je sehnsüchtiger ist er nach jenem vollkommenen Leben, je tiefer fühlt er den Druck und die Mängel dieses zeitlichen. Die diess nicht glauben, „bemühen sich, durch eine um so lügenhaftere als stolzere Tugend eine höchst falsche Seligkeit sich zu schmieden. Nur wer in treuer Hoffnung hofft und lebt, der kann hienieden nicht unfüglich selig heissen;" und nur in dem Maasse, wie man hofft und sein Leben bezieht auf jenes, das in der Hoffnung ist, ist man selig.

So ist selbst dieser Friede, diese Seligkeit — im Vergleich mit jener in der Anschauung Gottes, „mehr nur ein Trost des Elends als eine Freude der Seligkeit."

Als Resultat steht also fest: die Uebel wie die Freuden dieses Lebens weisen über sich hinaus.

Der jenseitige Zustand ist aber ein gedoppelter: ewiges Leben, ewiger Tod. Zwei Städte sind es ja:

die Stadt Gottes und die Stadt der Welt. Und wie ihr Verlauf, so ist auch ihr Ziel ein verschiedenes, aber angemessen dem Verlauf, dem Streben und Leben einer jeden, und, im Grunde betrachtet, nichts anderes als ihre Vollendung im Guten und Bösen, in der Belohnung wie in der Strafe. Das Endziel der Stadt Gottes ist, vom Standpunkte der Gläubigen aus, ewige Seligkeit, ein Leben, „das, weil es glückselig ist, allein den Namen Leben verdient;" das Endziel der Stadt der Welt — ewiger Tod.

Es sind aber verschiedene Stufen und Entwickelungsmomente, durch die sich die Welt ihrem Ziele zubewegt. Diese Momente sind: erste Auferstehung, tausendjähriges Reich, — Antichrist, zweite Auferstehung, Wiederkunft Christi, Gericht, — endliche Entscheidung, ewige Verdammniss, ewige Seligkeit.

Augustin erkennt indessen an, dass diese grossen Momente geheimnissvoll verkettet sind. „Die Ordnung, in der diess stattfinden werde, wird die Erfahrung deutlicher zeigen, als nun alle Vermuthungen des menschlichen Verstandes es zu erreichen vermögen."

Unter der ersten Auferstehung (von der in der Apokalypse die Rede), um mit dieser zu beginnen, versteht unser Vater die geistige Auferstehung hienieden, „die Auferstehung der Seelen;" denn „auch die Seelen haben ihren Tod in der Gottlosigkeit und in den Sünden." Augustin kennt wohl die Ansicht, nach welcher die erste Auferstehung die Auferstehung der Leiber. „Diejenigen, die diess glauben, werden unter anderm ganz vorzüglich durch die Anzahl der tausend Jahre (von denen zugleich in der Apokalypse die Rede) dazu bewogen. Als ob die Heiligen gleichsam diese ganze Zeit hindurch einen Sabbath feierten, nämlich nach sechstausendjährigem Arbeiten einer heiligen Ruhe genössen, weil bis dahin sechs tausend Jahre verflossen wären, seit der Mensch erschaffen, nach deren Verlauf als eben so vieler (nämlich sechs) Tage gleichsam die letzten tausend als ein Sabbathtag darauf erfolgen sollten, den dann die auferstandenen Heiligen feierten." Diese

Meinung „wäre noch einigermassen erträglich, wenn geglaubt würde, dass an diesem Sabbathtage die Heiligen durch die Gegenwart des Herrn in süssen geistigen Wonnen sich erfreuen werden. Denn auch wir selbst haben das eine Zeit lang geglaubt. Da sie aber sagen, diejenigen, die dann auferständen, hielten unmässige, fleischliche Festgelage, wo eine so grosse Fülle von Speisen und Getränken vorhanden wäre, dass nicht nur keine Sittsamkeit dabei beobachtet würde, sondern dass sie auch alle Vorstellungen der Ungläubigsten überstiegen: so können derlei Dinge nur von ganz fleischlichen Menschen geglaubt werden, die Chiliasten heissen.“ Man sieht: Augustin ist entschieden gegen den Chiliasmus, zumal in seiner rohen sinnlichen Form. Er fasst diess tausendjährige Reich anders: entweder „als das letzte (das sechste) tausend von den sechs Welttagen;“ oder auch als „die ganze Zeit der ersten Auferstehung;“ und diess ist ihm das wahrscheinlichste. Wie er nämlich die erste Auferstehung als die Auferstehung der Geister, so zu sagen, als die Vorbereitung auf die zweite sich dachte, so ist ihm das tausendjährige Reich nichts anderes, als diese ganze Zeit dieser ersten Auferstehung. „Tausend Jahre nennt die h. Schrift statt aller Jahre dieser Zeit, um die Fülle der Zeit selbst durch eine vollkommene Rundzahl auszudrücken; denn tausend ist die Quadratzahl der Zahl zehn, da zehnmal zehn die Zahl hundert gibt, die ein Viereck bildet, doch nur eine flache Zahl ist. Damit sie aber aufsteige und zu einer körperlichen erwachse, werden abermal hundert durch zehn vervielfacht, wodurch die Zahl tausend entsteht.“

In dieser Richtung deutet nun Augustin Alles, was von diesen tausend Jahren in der Apokalypse gesagt ist. Wenn es heisst: der Satan sei während dieser Zeit in den Abgrund gestürzt, so bedeutet diess „die zahllose Menge der Gottlosen, deren Herzen unergründlich tief in ihrer Bosheit gegen die Kirche sind, und die er, der Teufel, nachdem er von den Gläubigen entfernt und ausgeschlossen, noch fester zu seinem Besitze sich aneignete....

Dieser Abgrund, in welchen er eingeschlossen ward, verging aber nicht mit dem Tode derjenigen, in deren Herzen er, als sie lebten, eingesperrt zu werden begann; sondern ihnen folgten Andere, die nach jenen geboren wurden, und fortwährend werden diesen bis zum Ende der Zeiten Andere nachfolgen, die die Christen hassen und in deren blinden und tief verfinsterten Herzen er täglich wie in einen Abgrund verschlossen wird.“ Wenn es aber heisst: der Teufel sei angekettet, so bedeutet diess nicht eigentlich „sein Unvermögen, die Kirche tausend Jahre hindurch nicht zu verführen, da er dieselbe auch nicht verführen kann, wenn er losgelassen ist; denn wäre seine Ankettung das Unvermögen oder das Verbot, sie zu verführen, so wäre fürwahr sein Loslassen nichts anderes, als das Vermögen oder die Erlaubniss, sie zu verführen. Vielmehr ist darunter zu verstehen, dass ihm nicht gestattet wird, die ganze Macht seiner Versuchung anzuwenden, wodurch er es vermöchte, die Menschen durch Gewalt oder List auf seine Seite zu bringen.... Dieses Anketten des Teufels hat nun auch jetzt noch statt und wird statt haben bis an's Ende der Welt, wo er soll losgelassen werden. Für jeden Einzelnen aber ist er angekettet, der ihm entrissen wird.“ Unter dem Thier, von dem in der Apokalypse die Rede, versteht A. „die gottlose Stadt selbst und das Volk der Ungläubigen; und nicht blos gehören dazu die offenbaren Feinde des Namens Christi, sondern auch jenes Unkraut, das am Ende der Welt von seinem Reiche, der Kirche, soll aufgesammelt werden;“ unter den Stühlen und die darauf sitzen, „die Stühle der Vorgesetzten, durch welche die Kirche jetzt regiert wird,“ und unter dem Gericht, das sie halten, die Schlüsselgewalt der Kirche u. s. w. —

Der ersten Auferstehung folgt die zweite, „die Auferstehung der Leiber, am jüngsten Tage zum Gericht.“

Das Verhältniss der zweiten zur ersten ist aber dieses: „Wie es eine zweifache Wiedergeburt gibt, die eine nach dem Glauben, die jetzt durch die Taufe geschieht, die andere nach dem Fleische, die durch die Unverweslichkeit und Unsterblichkeit desselben an jenem

grossen und letzten Gerichte geschehen wird: also gibt es auch eine zweifache Auferstehung, von welcher die erste jetzt ist und die Seelen angeht, die sie behütet, dass sie nicht in den zweiten Tod kommen, die zweite aber jetzt noch nicht ist, sondern erst am Ende der Zeiten sein wird und die nicht die Seelen, sondern die Leiber angeht, und diese wird durch das jüngste Gericht Einige in den zweiten Tod, Andere aber in jenes Leben senden, das keinen Tod hat.... Zu jener Auferstehung — der ersteren — gehören nur diejenigen, die ewig selig sein werden, zur zweiten sowohl die Seligen als die Unglückseligen.... Wer darum zur ersten Auferstehung gehört, durch die jetzt vom Tode zum Leben übergegangen wird, der wird nicht in die Verdammniss kommen, die der zweite Tod genannt wird. Es erstehe also in der ersten Auferstehung, wer nicht in der zweiten verdammt werden will.“ In Summa: die zweite Auferstehung verhält sich zu der ersten, wie die Frucht zum Samen.

Zwischen die erste und zweite Auferstehung, d. h. an den Schluss der dermaligen Weltordnung („wenn nur noch kurze Zeit erübrigen wird“) verlegt Augustin den letzten Kampf des Guten und Bösen. „Der Tag des Herrn kann nicht erscheinen, bevor nicht der Antichrist erscheint.“ Der Antichrist aber „ist, wie Einige meinen, der Fürst der Gottlosen mit seinem gesammten Körper, nämlich der ganzen Menge der Gottlosen, die ihm angehören.“ Dieser letzte Kampf unterscheidet sich von allen früheren, sofern in diesem auf beiden Seiten Alles sich zusammenthut. Es ist ein allgemeiner. „Die letzte Verfolgung wird diese sein, die die gesammte Stadt Christi von der gesammten Stadt des Teufels, so weit beide auf Erden verbreitet sind, zu erleiden hat.“ Unter „Gog und Magog“ der Apokalypse versteht dann unser Vater „die Völker, unter denen der Satan wie in einem Abgrunde verschlossen war, aus dem er nun gleichsam hervorbricht.“ Aber nicht blos ist dieser letzte Kampf ein allgemeiner, sondern auch ein offenbarer, da der Satan losgekettet wird. „Auch zuvor schon hat Satan die

Menschen vielfältig und auf mancherlei Weise verführt, wie er es vermochte; dann zumahl aber wird er hinausgehen zu einer offenbaren Verfolgung und aus den verborgenen Schlupfwinkeln seines Hasses hervorbrechen.“ Es ist aber nicht so zu verstehen, als ob der Teufel, losgekettet, nun vermögen werde, die Kirche zu verführen, sondern nur, „dass er offenbar und mit aller Macht und allen Kräften der Seinigen wüthen wird.“ Denn auch die Widerstandsmacht der Christen wird sich so steigern, „dass er nimmermehr vermag, sie zu überwinden. Und wenn man allerdings bekennen muss, dass die Liebe Vieler, die nicht im Buche des Lebens aufgezeichnet sind, erkalten werde, so muss man anderseits auch denken, dass nicht nur die frommen Gläubigen, die jene Zeit im Schoosse der Kirche finden wird, sondern dass auch mittels der Gnade Gottes Manche aus Jenen, die draussen sind, ergriffen werden, zu glauben, was sie früher nicht glaubten und dass sie stärker und tapferer sein werden, selbst den losgebundenen Teufel zu überwinden.“ — Es ist aber nothwendig, dass der Teufel losgekettet werde dereinst: „denn würde er niemals losgelassen, so würde die Macht seiner Bosheit nicht so sichtbar erscheinen und die höchst getreue Geduld der h. Stadt minder geprüft werden; auch würde sich's nicht so deutlich zeigen, wie gut der Allmächtige diese so grosse Bosheit desselben zu benutzen wusste, da er ihm erstlich das Vermögen nicht gänzlich entzog, die Heiligen zu versuchen, wiewohl er ihn von ihrem innerlichen Menschen, der eigentlich an Gott glaubt, vertrieb, damit seine äusserlichen Anfälle ihnen zum Nutzen gereichten; und zweitens die Bösen, die ihm angehören, ankettet, damit er nicht, wofern er seine ganze Bosheit auslassen dürfte, unzähliche Schwache, durch welche die Kirche vermehrt und erfüllt werden sollte, von dem Glauben der Frömmigkeit abschreckte und andere, bereits gläubige, Christen zum Abfall brächte.“

An das Ende der dermaligen Weltordnung, dem Gerichte vorangehend, setzt dann Augustin auch die Bekehrung der Juden. „Es ist ein allgemeiner Glaube,

der lebendig in unsern Predigten ertönt und in den Herzen der Gläubigen, dass in der letzten Zeit vor dem Gerichtstage Elias, dieser grosse und wunderbare Prophet, die Juden durch die Erklärung des Gesetzes zu dem Glauben an den wahren, das heisst, an unsern Christus, bekehren wird."

So viel über die Zwischenzeit vor der ersten Auferstehung bis zur zweiten — auf dieser Erde. Wie ist es nun aber mit denen, die, wenn die zweite Auferstehung erfolgt, nicht mehr hienieden sind, mit den Millionen Verstorbenen? Wo ist ihr Zwischenzustand? Die Zeit zwischen dem Tode dieser Menschen bis zur letzten Auferstehung sind die Seelen „in geheimen Kammern, so wie jede entweder Ruhe oder Elend verdient, nachdem sie gehandelt hat bei Leibes Leben." — Und was ist der Zwischenzustand? Augustin lässt diess unentschieden, doch kann er eine Art Reinigung, reinigendes Feuer („was für ein Feuer diess sei, wer wollte diess entscheiden?") für eine gewisse Klasse Menschen, gleichsam die mittlere, annehmen. „Sagt man, dass in der Zwischenzeit, die nach dem Tode dieses Leibes bis zu jenem jüngsten Tage der Verdammniss und der Belohnung verfliesst, Geister der Verstorbenen ein Feuer dieser Art erleiden, das diejenigen nicht erfahren, die in dem Leben dieses Leibes keine solchen Sitten noch auch eine solche Liebe hatten, dass ihrerseits das Feuer Holz, Heu, Stoppeln zu verbrennen fände, und dass nur solche die Pein desselben empfinden, die derlei Gebäude mit sich brachten, woran das Feuer vorübergehender Trübsale, entweder blos dort oder hier und dort oder desshalb hier, damit nicht dort, lässliche Sünden an ihnen zu verzehren findet, die keine ewige Verdammniss verdienen, so will ich nicht widersprechen, weil diess vielleicht also sich verhält. Denn zu dieser Trübsal kann auch wohl der Tod selbst gehören, der aus der Missethat jener ersten Sünde geboren ward und den jeder je nach der Zeit seines Gebäudes erleiden muss." —

Hier findet eine Idee Augustin's ihren Platz, die in seinem System überhaupt begründet ist. Er geht von einem

Organismus der Stadt Gottes aus. Es ist ein Zusammenhang, sagt er, zwischen dem Theile der Stadt Gottes, der jenseits, und dem Theile, der noch pilgert. Die Engel, die Vollendeten vertreten uns, beten für uns, ziehen uns nach sich; das ist aber nur die eine Seite dieses Organismus: von den Vollendeten zu den Pilgernden. Die andere ist, die von denen, die noch pilgern, ausgeht zu denen, die gestorben sind. „Nimmermehr sind die Seelen der frommen Verstorbenen von der Kirche getrennt, sonst würde bei der Kommunion des Leibes Christi ihrer nicht gedacht werden; denn die Gläubigen, selbst die verstorbenen, sind Glieder desselben Leibes.“ Diese Seite hat nun auch ihre Kraft, ihren Segen, ihre Bedeutung. „Es ist nicht zu läugnen, dass die Seelen der Verstorbenen durch die Frömmigkeit der Ihrigen, die noch hienieden wandeln, erleichtert werden, wenn für sie Fürbitten geschehen, oder das Opfer des Mittlers dargebracht wird, oder Almosen in der Kirche gegeben werden.“ Für wen aber soll oder kann man Fürbitte thun? und welches sind die Bedingungen, unter denen die Erhörung denkbar ist? Augustin hat das auf eine Weise beantwortet, die allen sittlichen Leichtsinn wie Aberglauben ferne zu halten sucht. Er sagt nämlich: „Das aber nützt nur denen, die so gelebt haben, dass ihnen das nachmals nützen konnte. Denn es gibt eine Weise, zu leben, nicht so gut, dass sie nicht solches (vermittelnden) Beistandes nach dem Tode bedürfte, und nicht so schlecht, dass das ihr nach ihrem Tode nichts nützen würde. Hinwiederum gibt es eine, im Guten so stark, dass sie das nicht bedarf, und wiederum so mächtig im Bösen, dass ihr, wenn sie aus diesem Leben gegangen, dadurch nicht kann geholfen werden. Desswegen wird hier alles Verdienst erworben, dadurch nach diesem Leben ein Mensch entweder zur Seligkeit oder Unseligkeit kommt; und Niemand hoffe, was er hier vernachlässigt, wenn er gestorben, dann bei Gott wieder sich zu verdienen. Und was die Kirche thut für die Verstorbenen, ist nicht entgegen dem Wort des Apostels: Wir werden Alle vor den Richterstuhl Christi gestellt werden,

dass ein Jeglicher empfahe, nachdem er bei Leibesleben gehandelt hat, es sei gut oder böse. Es muss also Einer so gelebt haben, dass ihm das nützen kann, und wenn es nicht Allen nützt, so ist es wegen der Verschiedenheit des Lebenswandels hienieden. Wenn also Opfer etwa des Altars, oder der Liebe und Barmherzigkeit u. s. w. für alle Todte, die getauft sind, dargebracht werden, so sind das für die sehr Guten Dankbezeugungen, für die nicht sehr Bösen Versöhnungen, in Bezug auf die sehr Bösen aber, wenn sie ihnen auch keine Erleichterung verschaffen, doch irgend welcher Trost für die Hinterlassenen. Denen sie aber nützen, nützen sie entweder dazu, dass ihnen volle Verzeihung oder doch erträglichere Verdammniss wird."

Von dem reinigenden Feuer nimmt aber Augustin die getauften Kinder aus. „Die Barmherzigkeit Gottes gegen die Gefässe der Barmherzigkeit, die er zur Glorie bereitet hat, ist so gross, dass das erste Alter der Kindheit, die dem Fleische ohne allen Widerstand unterworfen ist, und der früheren Knabenzeit, wo die Vernunft noch nichts in diesem Kampfe zu thun hat und beinahe allen bösen Neigungen unterliegt (weil sie wegen der Schwäche des Verstandes noch nicht fähig ist, die Gebote zu fassen), selbst falls sie in diesen Jahren das Leben endigt, nicht nur keine ewigen, sondern auch nicht einmal keine reinigende Strafe nach dem Tode zu leiden hat (wofern anders sie das Sakrament des Mittlers empfing), sondern von der Macht der Finsterniss in das Reich Christi übersetzt wird." —

Wir betrachten nun das Gericht, das die Auferstehung zu ihrem Abschluss bringt. Es gibt ein doppeltes Gericht: ein fortwährendes, inneres, geheimes Gericht, das durch die ganze Weltgeschichte geht, „sofern Gott auch jetzt richet und von Anbeginn der Welt richtete; es wäre ja sonst die Schande der Sünde ohne die Zierde der Strafe und die ewige Schönheit der Weltordnung wäre getrübt:" und — ein besonderes, finales bei der Auferstehung der Todten. Man sieht: auch Augustin kennt jenes: „die Weltgeschichte ist

das Weltgericht;" aber er findet diesen Satz wahr nur bis zu einem gewissen Grade. Das Weltgericht der Weltgeschichte hindert das Schlussgericht, in dem es seine Vollendung und seine äusserliche Offenbarung hat, das im eigentlichen Sinne so genannte Weltgericht nicht. Jenes erste ist ein solches, da die Gerechtigkeit Gottes nicht vollkommen offenbar ist: „wir wissen nicht, aus welchem göttlichen Gerichte jener Gute arm, jener Böse reich ist u. s. w.," wiewohl diess eben gut ist; „denn so lernen wir die Uebel gleichmüthig ertragen, die selbst die Guten leiden, und der Güter dieses Lebens nicht sonderlich achten, die selbst dem Bösen zu Theil werden (s. Apologie), und so begegnet uns denn selbst in diesen Dingen, wo die göttliche Gerechtigkeit nicht offenbar erscheint, die göttliche Lehre zu unserem Heile." In diesem letzten Gerichte aber wird Alles mit der Idee der göttlichen Gerechtigkeit ausgeglichen werden und die Gerechtigkeit des ganzen gegenwärtigen Weltlaufs, welcher wenigstens in seiner äusseren Erscheinung so oft ein grosses Räthsel ist, zum klaren Bewusstsein kommen. „Dann werden wir in voller Klarheit schauen, dass nicht nur über alle Dinge, die dannzumal gerichtet werden, sondern auch über alle, die von Anbeginn gerichtet wurden und bis dahin zu richten sind, ein höchst gerechtes Gericht ergeht. Und auch das wird dannzumal offenbar werden, aus welchem gerechten Gerichte Gottes es geschieht, dass nun so viele und beinahe alle gerechten Gerichte Gottes dem Sinne und der Fassungskraft der Sterblichen verborgen sind, wiewohl es dem Glauben der Frommen auch jetzt nicht verborgen ist, dass diese verborgenen Gerichte gerecht sind." Es wird sein ein offenbares. — Jenes hat statt in diesem Leben oder nach dem Tod bis zum jüngsten Gericht; dieses, jenen früheren und mittleren Gerichten Gottes gegenüberstehend, ist das letzte, darnach kein Gericht mehr als am Ende der Zeiten; — jenes lässt Gute und Böse ungemischt, dieses ist ein vollkommen scheidendes und für immer entscheidendes: „der Unterschied der Belohnungen und Strafen, der die Gerechten von den Ungerech-

ten trennen wird und den man unter dieser Sonne und in der Eitelkeit dieses Lebens nicht erkennt, wird an jenem Tage unter der Sonne der Gerechtigkeit und in der Offenbarung jenes Lebens glänzen.... Die Erlösten und die Verdammten werden nun beide für sich sein.... Und es wird der Teufel zurückgehalten, diejenigen ferner zu verführen, die Christo angehören und die er früher verführt hatte oder in seinen Schlingen hielt; die Gottlosen aber wird er, nachdem er von den Gläubigen entfernt und ausgeschlossen worden, noch fester zu seinem Besitze sich aneignen." Dieses ist endlich ein allgemeines, universales. „Es werden gerichtet werden die Todten und die Lebendigen." Da gibt die Welt Alle heraus, die sie in sich fasst, die noch im Leibe leben oder die verstorben sind; Alle werden auferstehen."

Dieses Gericht wird geschehen „nach dem Buche des Lebens." Dieses Buch, vom Standpunkt Gottes gefasst, „ist nicht zur Erinnerung für Gott da, dass er nicht aus Vergessenheit irre; sondern es bedeutet die Auserwählung derjenigen, denen das ewige Leben gegeben wird. Denn nimmer sind sie Gott unbekannt, dass er sie in seinem Buche läse, um sie kennen zu lernen; sondern seine ewige Vorherwissenschaft von ihnen, die nimmermehr irren kann, ist vielmehr selbst das Buch des Lebens, in welchem sie geschrieben sind, die er vorher erkannte." Vom Standpunkt der Menschen aber gefasst bedeutet es das entscheidende Bewusstsein eines Jeden, durch welches in ihm das Gericht vor sich gehen wird. „Es ist darunter eine göttliche Kraft zu verstehen, welche bewirkt, dass jeglichem alle seine sowohl guten als bösen Werke in's Gedächtniss zurückkehren und dass Alle in wunderbarer Schnelligkeit dieselben schauen und das Bewusstsein des Gewissens Jeden entweder anklagen oder entschuldigen und also Alle insgesammt und jeder Einzelne zugleich gerichtet werde. Und diese göttliche Kraft wird hier ein Buch genannt. Denn es wird auf gewisse Weise darin gelesen, was man durch dieselbe sich erinnert gethan zu haben." So vermittelt sich

Augustin das Gericht auch auf subjektive Art im Einzelnen durch ihn selbst.

Durch wen — objektiv — wird aber das Gericht vollzogen? Wer ist der Richter? „Gott,“ oder vielmehr, „da, wenn auch der Vater richtet, er dennoch nur mittels der Ankunft des Menschensohnes richtet, J. Christus, der höchst Gerechte, hienieden aber höchst ungerecht Gerichtete. Der wird kommen vom Himmel und richten im selben Fleisch, in welchem er gekommen war, gerichtet zu werden.“

Wann wird diess Gericht statt finden? Am Ende der Zeit, sagt Augustin. Gewiss sei, dass es mit jedem Tage näher komme; aber er warnt, Berechnungen anstellen zu wollen; er verweist auf den klaren Ausspruch des Herrn, dass die Zeit verborgen sei (vergl. S. 233). Jedenfalls müsse die Verkündigung des Evangeliums in alle Welt vorausgehen. Ueberhaupt aber sei besser in diesem Stücke, „eine vorsichtige Unwissenheit zu bekennen, als eine falsche Wissenschaft sich anzumassen.“ Bereiten sollen wir uns stets, als käme der jüngste Tag heute, da wir nicht wissen, wenn wir sterben. „Denn in welchem Zustand Jeden sein jüngster Tag findet, in diesem wird ihn auch finden der jüngste Tag der Welt, weil, wie Jeder stirbt, so er auch an jenem Tage gerichtet werden wird.“ Diess sei der praktische Kern dieser Lehre. „Nicht aber der liebt des Herrn Ankunft, der, dass sie nahe sei, behauptet, noch der da sagt, dass sie ferne sei, sondern der den Herrn, ob seine Ankunft nahe oder ferne, mit reinem Glauben, fester Hoffnung und feuriger Liebe erwartet.... Wer da sagt, der Herr werde bald kommen, spricht zwar, wie man's gerne hört, aber setzt sich und Andere gefährlichen Täuschungen aus. Möchte doch, was er sagt, sich ihm erwahren, weil, wenn nicht, es ihm grosse Mühe machen wird. Wer aber sagt, der Herr werde später kommen, und doch seine Ankunft glaubt, hofft, liebt, der wird, wenn er getäuscht wird, darum, weil er die Ankunft weiter hinausgeschoben, doch nicht so bitter getäuscht; denn er wird in diesem Falle die Erweisung

grösserer Geduld auf seiner Seite haben, die grössere Freude aber, wenn er nicht getäuscht wird. Und desswegen wird von denen, die des Herrn Ankunft glauben, jener lieber gehört, dieser sicherer. Wer aber, was daran wahr sei, nicht zu wissen bekennt, jenes wünscht, dieses trägt, der irrt in keinem von beiden, weil er nichts davon weder versichert noch bestreitet.“ So, sagt Augustin, so halte er's. — Aber die Zeichen, die der Herr vorausgesagt? Ob diese nicht deutlich seien, ob an diesen sich die Ankunft des Herrn nicht erkennen lasse? Augustin antwortet hierauf: Manche seien dunkel; um so schwieriger sei Etwas zu bestimmen, als sich dieselben, wie sie Luk. 21, Matth. 24, Matth. 13 stehen, beziehen 1) auf die Zerstörung Jerusalems, 2) auf seine Ankunft „in seinem Leib,“ der die Kirche, — da er komme in den Einzelnen und allmählig, 3) auf seine Ankunft „in dem Haupte der Kirche, das er selbst.“ Diese Zeichen solle man nicht vermischen; nicht, was der ersten Ankunft zukomme, der zweiten, was der zweiten, der dritten und umgekehrt beilegen.

Endlich: Wie lange das Gericht dauern werde? Das sei ungewiss. „Dass aber die Schrift, nach ihrer Weise, statt einer Zeit oftmals einen Tag setzt, ist Keinem unbewusst, der dieselbe auch nur obenhin gelesen.“

Diess Gericht bringt Alle, die nicht getauft und nicht gerechtfertigt sind, in die ewige Verdammniss, zu der sie auferstehen werden, d. h. „in den zweiten Tod.“ Das ist das Ende der Stadt der Welt und ihres Herrn, des Teufels.

Also auch die Verdammten werden auferstehen. In was für einem Fleische? Gewiss in dem ihrigen; es muss diess zugleich so beschaffen sein, einmal dass es Schmerz empfinden, dann dass es demselben nicht unterliegen kann. Weiteres kann uns nicht interessiren, sagt Augustin; „ob sie auferstehen werden mit Missgestalten, die etwa ihre Körper hatten, wer möchte das erforschen wollen. Es darf uns nicht bemühen die ungewisse Beschaffenheit derer, deren Verdammniss gewiss und ewig

ist; auch nicht soll uns wundern, wie in ihnen ein unversehrlicher Körper sein wird, wenn er doch Schmerz wird empfinden können, oder wie ein versehrlicher, wenn er wird nicht sterben können. Denn es ist kein wahres Leben, als wo man glücklich lebt, und keine wahre Unversehrlichkeit, als wo die Seligkeit durch keinen Schmerz getrübt wird. Wo aber dem Unglücklichen das Sterben verwehrt wird, da stirbt, so zu sagen, der Tod selbst nicht, und wo beständiger Schmerz nicht tödtet, sondern peinigt, da hat die Versehrlichkeit selbst kein Ende."

Sie werden aber auferstehen zur Verdammniss. Worin diese bestehe? Vorerst in geistigen Peinen. Der Verdammte behält den Stachel seiner Sünde, ohne die Kraft, sich zu ändern: jenes vermöge dessen, was er noch von Gott hat; dieses als der, der er aus ihm selbst so geworden ist. „Gott straft nicht in ihm das Gute, das Er erschuf, sondern das Böse, das jener beging. Denn Gott nimmt nicht Alles hinweg, was Er der Natur verlieh: sondern Er nimmt ihr Einiges (das Gefühl der Seligkeit) und lässt ihr Einiges (das Gefühl der Unseligkeit), damit immer verbleibe, der da schmerzlich empfinde, was ihm genommen ward. Und dieser Schmerz selbst ist ein Zeuge des Guten, das hinweggenommen, sowie des Guten, das übrig gelassen ward. Wäre nämlich nicht Gutes zurückgelassen worden, so könnte nicht schmerzlich empfunden werden, was für Gutes hinweggenommen ward." Dieses Gute hat nun Gott im Menschen gelassen, damit der Mensch seine Sünden fühle, „denn es ist der Ordnung gemäss, dass der Ungerechte in der Qual leide, nicht dass er im Verbrechen sich noch erfreue." Dieser Schmerz ist also das Einzige, das Letzte, was der Verdammte noch an sich hat von seiner ursprünglichen Natur „noch ein Zeuge einer guten (gutgeschaffenen) Natur;" die Unfähigkeit aber, sich zu bessern, hat der Verdammte von ihm selbst. Es ist die natürliche Erstorbenheit des Inneren für das Gute. So ist die geistige Pein „der Schmerz einer spätern und unfruchtbaren Reue, der in der Seele brennt."

Die Pein ist aber nicht blos geistiger Art, sondern

auch leiblicher. Wenn A. in seinem ganzen System Leib und Seele in eine Art Wechselwirkung setzt, und wie er den Leib theilnehmen liess am Mitgenuss im paradiesischen Leben, und wie er ihn theilnehmen lässt auf Grund der geoffenbarten Wahrheit an der künftigen ewigen Seligkeit, so kann er ihn auch nicht ausschliessen von der Strafe. „Sowohl dieser als jener Stand wird in den Leibern der Auferstandenen stattfinden.“ Das Feuer eignet darum dem Leibe, ist ein körperliches Feuer, der Wurm, der nicht stirbt, der Seele, als die ewige Traurigkeit, von der die Seele gepeinigt wird. „Und wenn es allerdings ungereimt ist, dass dort entweder die Seele oder der Leib nicht bestraft würde, so möchte ich dennoch lieber sagen, dass sowohl das Feuer als der Wurm zu den Strafen des Leibes gehören, als keines aus beiden, weil es sich von selbst versteht, wenn es auch nicht ausdrücklich gesagt wird, dass, während der Leib auf solche Weise leidet, die Seele durch fruchtlose Reue gepeiniget wird.“ Von welcher Art aber dieses (materielle) Feuer, mit dem der Mensch geplagt wird, und in welchem Theile der Welt es sei, „das, glaube ich, weiss kein Mensch, ausser der h. Geist habe es ihm geoffenbaret.“

Dieses höllische Feuer, diese Verdammniss und Strafe ist ewig. „Zwar hier auf Erden, wenn sich ein solcher Kampf ergibt, siegt entweder der Schmerz und vertilgt die Empfindung durch den Tod, oder es siegt die Natur und hebt den Schmerz durch die Gesundheit auf. Dort aber dauert der Schmerz beständig, damit er peinige, und eben so besteht auch die Natur fort, dass sie den Schmerz empfinde, denn beide vergehen darum nicht, damit die Pein nicht vergehe.“ Diese Ewigkeit behauptet Augustin entschieden und vertheidigt sie gegen die verschiedensten Einwürfe. Es sei ungerecht, „dass ein Mensch wegen Sünden, die, wie gross sie immer sein mögen, dennoch in kurzer Zeit begangen wurden, zu ewiger Strafe verdammt werde.“ Aber — „die Gesetze der Gerechtigkeit bemessen die Strafe nicht nach der Zeit, in welcher ein Verbrechen begangen wurde: schon auf

Erden werden Verbrechen, die in wenig Minuten begangen werden, oft mit langjährigen Strafen belegt." Das Extensive der Strafe muss sich also nicht nach dem Extensiven des Vergehens richten. Er beruft sich ferner auf die Analogie der irdischen Todesstrafe. „Was nun in dieser sterblichen Stadt durch die Vertilgung eines Menschen mittels des ersten Todes ist, das ist in jener unsterblichen Stadt die Vertilgung durch den zweiten Tod. Denn gleichwie die Gesetze der ersten den getödteten Verbrecher nie mehr in's Leben zurückrufen, also wird auch in der letzten Niemand in's ewige Leben zurückberufen, der zum zweiten Tode verdammt wird." Da ist auch die Analogie des verlornen Gutes: „Wie gross das Gut, das da hätte ewig sein können und dessen der Mensch verlustig gieng, so gross sollte auch das Uebel sein, das der verdient, der das Gute in sich vertilgte." Da ist endlich der Gegensatz zu dem ewigen seligen Leben: „Da nun das ewige Leben der Heiligen ohne Ende sein wird, sollte nun die Strafe endlich sein? Wenn beides ewig ist, so müssen wir wahrlich auch verstehen, dass entweder, wenn die ewige Verdammniss nur eine sehr lange bedeuten sollte, beides lange dauern, aber dennoch ein Ende nehmen oder dass beides ohne Ende dauern wird. Denn beides wird auf ganz gleiche Weise ausgedrückt. Es wäre aber überaus albern und abgeschmackt zu sagen, dass in diesem einen und demselben Sinne das ewige Leben ohne Ende sei, die ewige Qual aber nicht." — Irgendwo sagt auch Augustin, und damit kommt er auf einen Grund mehr innerlicher Natur: „Die Strafen der Verdammten seien darum ewig, weil sie den Willen hätten, ewig in der Sünde zu verharren und den Gegenstand ihrer Begierlichkeit ewig zu besitzen."

Das Verhältniss dieser letzten Strafe zu der vorangehenden ist aber dieses: Sie ist, weil ewig, insofern keine reinigende. Verstehen wir wohl: Augustin bestreitet nicht die reinigende Kraft der Strafen; aber etwas Anderes sind die Strafen vor dieser endlichen Entscheidung, etwas

Anderes ist die Strafe nach der Endentscheidung. Jene haben zugleich eine züchtigende Bedeutung, diese eine rein strafende; diese setzen jene voraus, jene gehen dieser voraus, und Keinen treffen diese, an dem nicht jene so zu sagen sich schon versucht, aber vergebens versucht hätten. „Allerdings sind die Strafen reinigend in diesem Leben oder nach dem Tode. Ja Alles, was von Gott ergeht vor dem letzten Gericht, durch wen immer, offen oder heimlich, hat nicht den Untergang, sondern die Heilung zum Zweck.... Solch' reinigendes Feuer ist z. B. das Feuer der Trübsal, Wittwenschaft, Todesfälle u. s. w., das den irdischen Wonnen ein Ende macht; denn es kann ja nicht ohne Schmerz verloren gehen, was mit Liebe besessen ward;“ und diess Feuer „wird mit so grossem Schmerz brennen als gross die Liebe war, mit welcher man den vergänglichen Dingen anhing.“ Doch leidet man dasselbe „auf alle Fälle vor jenem strengsten und jüngsten Gerichte.“ Dieses Feuer ist sodann „reinigend nur für diejenigen, die, wenn sie damit gezüchtiget werden, sich bessern, nicht aber für diejenigen, deren Leben, wenn sie von demselben bedrängt werden, dadurch nicht besser, sondern vielmehr schlimmer wird.“ — Anders, wie gesagt, ist es nach dem jüngsten Gericht: da gibt es nur Reich Gottes und — Hölle. „Wer nicht zum Besitze des Reiches Gottes gelangt, verbleibt in den ewigen Strafen, da es keinen Mittelort gibt, wo nicht in Qualen wäre, wer in jenes Reich nicht aufgenommen wird.“

Indessen hat es, wie im ewigen Leben, so auch in der ewigen Strafe Stufen „je nach dem Verschulden der Bösen;“ sei es, „dass die Gewalt und Hitze des Feuers nach der verdienten Strafe eines Jeden sich wandle, oder dass es auf gleiche Weise brenne und nur die Pein desselben nicht auf gleiche Weise empfunden werde.“

So steht denn als Resultat fest, dass die „verlorenen“ Menschen nach dem letzten Gericht mit der ewigen Strafe des Feuers an Leib und Seele gepeinigt werden. Und dieses Elend ist der zweite Tod, „denn es lässt sich nicht sagen, dass die Seele lebt, die von dem Leben Got-

tes entfernt ist, noch auch der Leib, der den ewigen Qualen unterworfen ist, und darum wird dieser zweite Tod um so härter sein, weil er durch keinen Tod ertödtet werden kann."

Da war nun die weitere Frage, ob von Seite des Menschen, besonders nach seiner k ö r p e r l i c h e n Seite, eine ewige Strafe m ö g l i c h und d e n k b a r sei? „Es gibt keinen Leib, der durch das Leiden nicht aufgelöst würde zum Sterben, kein Fleisch, das leiden könnte und nicht sterben." Diesen Einwurf kannte Augustin. Er liess ihn aber nicht gelten. Der Einwurf, sagt er, ist genommen aus u n s e r e r s i n n l i c h e n E r f a h r u n g: „Sie kennen kein anderes Fleisch als ein sterbliches, und ihr ganzer Grund ist die Meinung: was sie nicht erfahren hätten, das könne auch nicht sein." Augustin geht nun aber gründlicher in die Sache ein. Er fasst das S u b j e k t in's Auge, das nach der Annahme der Gegner durch den Schmerz getödtet werden soll, den L e i b —, und das O b j e k t — den S c h m e r z, der tödten soll. Dieser nun, sagt er, sei kein Beweis des Todes, sondern des Lebens: „der Schluss von dem Schmerz auf den Tod ist nicht richtig.... Alles was leidet, lebt; der Schmerz kann nur in einem lebenden Gegenstand sein. Diess ist unbedingte Nothwendigkeit; keineswegs aber ist nothwendig, dass der Schmerz den leidenden Gegenstand ertödte, denn nicht jeder Schmerz tödtet sogar diese sterblichen Leiber, die doch auf alle Fälle sterben müssen." Also nicht der Leib, vielmehr „die S e e l e ist es, die leidet, und zwar selbst dann, wenn die Ursache ihres Leidens vom Leibe kommt.... Es ist nur ein Sprachgebrauch, wenn man sagt: der Leib leidet, wiewohl der Schmerz durch die Seele empfunden wird. Sie leidet mit dem Leibe, wo Etwas geschieht, das Schmerz erregt; allein sie leidet auch allein, wiewohl sie im Leibe ist, wenn sie aus einer unsichtbaren Ursache leidet, indess ihr Leib gesund. Sie leidet aber auch, wenn sie nicht im Leibe ist; der Leib hingegen leidet durchaus nicht, wenn er entseelt ist; ist er aber beseelt, so leidet er nicht ohne die Seele. Wäre

also der Schluss von dem Schmerz auf den Tod richtig, so müsste die Seele sterben, da eigentlich sie leidet. Da aber sie, die eigentlich leidet, nicht sterben kann, welcher Beweis kann uns denn zu dem Schlusse führen, dass jene Leiber, die in Schmerzen leben werden, desswegen sterben müssten?" Wenn nun gleichwohl mancher Schmerz tödtet, „so kommt diess daher, weil die Seele auf eine solche Weise mit diesem Körper verbunden ist, dass sie den Schmerzen, wenn dieselben den höchsten Grad erreicht haben, weichen und dem Leibe entfliehen muss, da das Gewebe der Glieder und Lebensgeister so zart ist, dass es die Gewalt eines überaus heftigen oder des höchsten Schmerzens nicht auszuhalten vermag." Wenn also der Schmerz nicht nothwendig tödten muss, wenn ferner die unsterbliche Seele es ist, die den Schmerz fühlt, die ewig ist, wenn sie auch ewig gepeinigt wird, so kann der Schmerz nicht tödten, wofern „die Seele mit einem solchen Leibe und auf eine solche Weise mit demselben vereinigt wird, dass das Band dieser Vereinigung, wie es durch keine Länge der Zeit aufgelöst, so durch keinen Schmerz gebrochen werden kann. Wie demnach sogar im gegenwärtigen Leben das Fleisch also beschaffen ist, dass es Empfindungen des Schmerzens leiden kann, ohne den Tod erleiden zu müssen: wie viel mehr dann, wo das Fleisch nicht beschaffen sein wird, wie es nun ist, gleichwie auch dann der Tod nicht also sein wird, wie er jetzt ist. Denn ein Tod wird allerdings sein, doch wird derselbe ewig währen, weil die Seele weder wird leben können, wenn sie Gott nicht besitzt, noch auch von den Schmerzen des Leibes ledig wird durch den Tod.... Der erste Tod vertreibt die Seele auch gegen ihren Willen aus dem Leibe; der zweite hingegen hält sie gegen ihren Willen im Leibe zurück, und dieser und jener Tod stimmen gewöhnlich darin überein, dass die Seele von ihrem Leibe leiden muss, was sie nicht will."

Fassen wir die Strafe näher als das Feuer, das brennt, so erscheint unmöglich, „dass das Fleisch brenne

und nicht vom Feuer verzehrt werde," da es seine Natur ist, verzehrt zu werden. Hiegegen Augustin; vorerst im Allgemeinen (wie oben): „Die da ungläubig sind, mögen uns Aufschluss über so viele Wunderdinge geben, die wir entweder sehen können, oder wirklich sehen. Ist es ihnen aber klar, dass der Mensch diess nicht vermag, so müssen sie bekennen, dass Etwas, dessen Gründe sich nicht angeben lassen, darum dennoch nicht minder gewesen sein oder noch künftig sein kann, ob man auch den Grund desselben nicht anzugeben vermag." Dann näher: „Ein Gegenstand kann in der Folge der Zeit ganz anders werden, als er im ursprünglichen Stande seiner Natur erkannt ward;" und diess wird im vorliegenden Falle um so eher möglich, da die Natur des Fleisches (wie schon oben angedeutet) sich verändern wird. „Das menschliche Fleisch ist vor der Sünde ganz anders beschaffen gewesen, also nämlich, dass es nimmermehr hätte sterben können; nach der Sünde aber ist es geworden, wie wir es nun in der Drangsal dieser Sterblichkeit kennen: auf gleiche Weise wird es auch in der Unsterblichkeit von ganz anderer Beschaffenheit sein." — Augustin führt übrigens aus der Natur einige Thiere (z. B. den Salamander, so glaubte man damals) an, die im Feuer leben. „Und wenn man sage, dass das Feuer nun eben ihrer Natur angemessen sei, so dass diese dadurch gekräftigt nicht gepeiniget werde, so frage er, was wunderbarer sei? Im Feuer gepeinigt zu werden und dennoch zu leben, das sei wunderbar, doch offenbar wunderbarer, im Feuer zu leben, ohne zu leiden."

In dieser Lehre von ewigen Höllenstrafen der Verdammten tritt Augustin am schärfsten entgegen dem Alexandriner Origenes, dem Gregor von Nyssa und Männern dieser Geistesrichtung, die nicht blos eine wenn auch in unendlicher Ferne liegende Erlösung aller Menschen, sondern selbst des Teufels und seiner Engel lehrten. Und soll nun einmal die Strafe keines Menschen ewig dauern, so begreift Augustin in der That nicht, warum denn die Erlösung nicht im weitesten Sinne universell gefasst werde.

„Wer alle Menschen einmal erlöst sehen will, möge den Quell seiner Barmherzigkeit noch mehr erweitern und dieselbe auch auf die verdammten Engel ausdehnen und sie nach vielen und unabsehbaren Jahrhunderten erlösen. Denn warum sollten die Fluthen dieser Barmherzigkeit für die gesammte menschliche Natur verfliessen und augenblicklich versiegen, so wie sie zur Natur gefallener Engel kommen." Man sieht, Augustin erkennt die Konsequenz an; und es ist allerdings die Alternative: entweder gibt es ewige Strafen, oder wenn keine, so werden alle Gefallene dereinst erlöst. Denn — zur Erlösung des Ganzen ist das Ganze geordnet. Warum nun unser Vater gleichwohl für ewige Verdammniss, wissen wir.

So viel über die Auferstehung zur Verdammniss und den Zustand der Verdammten. Die aber „getauft und nicht blos getauft, sondern auch in Christo gerechtfertigt sind," werden auferstehen in Herrlichkeit und zur ewigen Seligkeit gelangen. Augustin, wenn er von der Auferstehung, im spezifischen Sinne des Wortes, spricht, meint da nicht jene allgemeine, wonach Alle auferstehen zum Gericht, sondern die herrliche Auferstehung der Kinder Gottes. Betrachten wir nun diese Auferstehung.

Es ist eine Auferstehung des Fleisches: so lehrt unser Vater. Früher hatte er, sich anlehnend an die platonisch-alexandrinische Denkweise in diesem Lehrstücke, nur Auferstehung des Leibes gelehrt: „In jener Zeit der englischen Verwandlung wird da kein Fleisch und Blut sein, sondern nur Körper.... Denn jedes Fleisch ist zwar auch Körper, nicht aber jeder Körper auch Fleisch, — schon in irdischen Dingen: z. B. Holz ist ein Körper, aber desswegen kein Fleisch; am Menschen aber oder Thier ist Körper und Fleisch. In den Himmlischen aber ist kein Fleisch, sondern einfache und leuchtende Körper, die der Apostel geistig, Einige aber ätherisch nennen." Nicht dem Fleische, will Augustin sagen, als der Masse irdischer Stoffe, sondern dem Leibe, als dem organischen Ganzen, sei die Auferstehung

verheissen; oder, um mit einem Neueren zu sprechen, der Organismus als die lebendige Form, welche die Stoffe sich aneigne, sei der wahre Leib, der in seiner Verklärung geistig sein werde; wie auch der Apostel sage: „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben.“ Diese Ansicht nahm aber Augustin später ganz zurück. Er wandte sich einer substanzielleren Auffassung zu. Ihn belehrte „der Leib des Herrn, der nach seiner Auferstehung in denselben Gliedern nicht nur mit den Augen zu erblicken war, sondern auch mit den Händen zu greifen; Christus selbst sprach ja zu seinen Jüngern: greifet und sehet, denn ein Geist hat nicht Fleisch und Bein, als wodurch er bestätigte, dass er Fleisch habe.‘, Dem gemäss erklärte er nun auch die obigen Worte Pauli ganz im Sinne Tertullian's. Nicht die Substanz des Fleisches wolle damit der Apostel aus dem Reiche Gottes jenseits ausgeschlossen haben, sondern „entweder die Menschen, die nach dem Fleische leben und desswegen Fleisch und Blut genannt werden, oder die Verderbniss des Fleisches, welche dannzumal allerdings nicht sein werde.“ Er kann sich überhaupt keinen Leib denken ohne seinen Stoff, der das Fleisch ist.

Aber: „Wie sollen bei der Verderbniss und Auflösung der todten Körper alle Theile wieder aufgesammelt, ergänzt und zu Fleisch umgestaltet werden können? Die Natur gestattet es ja nicht, dass, was aus der Erde, anders als in der Erde sei? Die Schwere verbietet es dem Körper, sich in ein höheres Gebiet zu erheben.“ Solche und andere Einwürfe, die bis in's Kleinlichste gingen, wurden (und zu allen Zeiten) gegen dies Dogma gerichtet. Augustin kannte sie und suchte sie — gemäss den Angriffen auch wieder bis in's Einzelnste gehend — zu widerlegen.

Vorerst weist er hin auf die umgekehrte Analogie der Vereinigung der Seele mit dem Leibe, die in ihrer Art eben so unbegreiflich, als die Erhebung des Körpers in ein höheres Gebiet. „Wenn wir blos Seelen wären, Geister nämlich ohne irgend

einen Leib, und im Himmel wohnend von irdischen Geschöpfen nichts wüssten, und man sagte uns, es würde die Zeit kommen, wo wir durch ein wunderbares Band mit Körpern verbunden würden, dieselben zu beseelen: würden wir nicht weit stärker gegen diese Behauptung streiten, uns weigern, dieselbe zu glauben und sagen, es leide die Natur nimmermehr, dass ein unkörperliches Wesen durch ein körperliches Band gefesselt werde? Gleichwohl ist die Erde voll geistiger Wesen, die auf die wunderbarste Weise mit irdischen Körpern verwebt und verbunden sind. Warum also sollte nicht, wenn es derselbe Gott so will, der dies Geschöpf geschaffen, ein irdischer Körper zu einem himmlischen Körper können erhoben werden, da doch die Seele, die weit vortrefflicher als alle, folglich auch als die himmlischen Körper ist, mit einem irdischen Körper konnte verbunden werden? Oder konnte ein so geringer irdischer Theil etwas Besseres in sich enthalten, dass er Sinn und Leben hatte, und es konnte der Himmel es verschmähen, denselben, der da Sinn und Leben hat, aufzunehmen? Oder könnte die himmlische Wohnung ihn, den sie aufgenommen hätte, nicht behalten, der doch gleichwohl durch einen Gegenstand fühlt und lebt, der besser ist als selbst alle himmlischen Körper? Geschieht diess aber jetzt noch nicht, so geschieht diess darum nicht, weil die Zeit noch nicht da ist, in welcher derjenige wollte, dass es geschehen sollte, der auch das schuf, das, obschon es, weil wir es täglich sehen, gering scheint, doch noch wunderbarer ist, als das, was von jenen nicht geglaubt wird." — In dieser Art widerlegt Augustin das Undenkbare dieses Prozesses. „Warum, ruft er aus, erstaunen wir also nicht weit mehr, dass unkörperliche Geister, die weit vortrefflicher denn himmlische Körper sind, mit irdischen Körpern verbunden sind, als dass Körper, ob auch irdische, in Wohnungen aufgenommen werden, die, wenngleich himmlisch, dennoch körperlich sind, ausser weil wir gewohnt sind, dieses zu sehen und es selbst sind, jenes aber noch nicht sind und

auch noch nie gesehen haben." Wie? „Sollte eine so höchst vortreffliche Natur (wie die Seele) nicht wirken können, dass ihr Körper einst in den Himmel erhoben würde? Und wenn die Natur irdischer Körper es vermag, die Seelen hienieden festzuhalten, wie wäre der Natur der Seele das Vermögen abzusprechen, irdische Körper einst in die Höhe zu erheben!" Augustin geht aus von einem wesentlichen Verhältniss zwischen Leib und Seele, einer Art Attraktion, vermöge derer das eine das andere festhält oder an sich zieht. Dieses Attraktionsverhältniss ist nun dort nur das umgekehrte von dem, wie es hienieden ist.

So viel vom Standpunkte der Analogie. — Noch mehr verschwindet aber vom Standpunkte Gottes die Undenkbarkeit und Unmöglichkeit. „Sollte der allmächtige Gott, der selbst alle Elemente erschuf, dem irdischen Körper ein schweres Gewicht nicht also benehmen können, dass der belebte Leib in dem Elemente wohne, wo der lebenspendende Geist es will? Nichts also gewinnen sie aus der Schwere und der Ordnung der Elemente, wodurch sie dem allmächtigen Gott verwehren wollen, unsere Leiber einst also zu gestalten, dass sie selbst im Himmel wohnen können. Was aber die Möglichkeit der Wiedererweckung und Sammlung der verwesten und zertrennten Körper und Körpertheile betrifft: so sei ferne, zu glauben, dass, die Leiber zu erwecken und sie dem Leben zurückzugeben, die Allmacht des Schöpfers nicht alle Bestandtheile zurückrufen könnte, die entweder reissende Thiere oder das Feuer verzehrte, oder die in Staub und Asche zerfielen, oder im Wasser sich auflösten oder in der Luft verdunsteten. Ferne sei, dass irgend ein Winkel der Natur so geheim und so verborgen wäre, dass er, was unsern Sinnen entflieht, dergestalt in sich fasste, dass es darum der Kenntniss oder der Macht des Schöpfers aller Dinge entfliehen könnte. Wie sollte dem Allwissenden Etwas verborgen sein, oder dem Allbewegenden Etwas dergestalt entfliehen, dass er es nicht zurückrufen könnte?" Nein, sagt Augustin; es

ist kein grösseres Werk Gottes, die Leiber, die er erschaffen, wenn sie verwest sind, wieder aus den Elementen zu sammeln, zu verjüngen, zu verwandeln, als sie überhaupt zu schaffen. Wer dieses kann, kann auch jenes. Es ist Eine und dieselbe Macht Gottes.

Endlich weist Augustin, um die Möglichkeit der Auferstehung des Leibes darzuthun, auf die Thatsache der Auferstehung Christi, nach deren Analogie die Auferstehung seiner Gläubigen Statt haben werde; dieses Faktum sei aber ein so grosses in den Glauben der Welt übergegangenes Wunder, dass durch dasselbe auch das Unglaubliche glaublich geworden.

So viel über die Möglichkeit und Denkbarkeit der Auferstehung des Leibes. Nun zu der Darstellung des Begriffes der Leiber der Auferstehung selbst. Darin muss, was bis hieher, so zu sagen, nur seine vorläufige Erledigung fand, erst seine weitere Rechtfertigung finden.

Welches ist vorerst das Verhältniss der Leiber der Auferstehung zu denen hienieden? Werden alle, und wie werden alle auferstehen? — Ob alle? darauf antwortet Augustin: Ja! Auch die unreifen Geburten, die im Mutterleibe lebten und darin starben? Das lässt er dahin gestellt, obwohl er nicht einsieht, „aus welchem Grunde sie nicht zur Auferstehung der Todten gehören sollen, wenn sie von der Anzahl der Todten nicht ausgenommen sind.“ — Auferstehen wird auch das Alter der Kinder, „aber nicht in dem Leibe, als sie waren, in welchem sie starben, sondern in ihrem vollkommenen Maasse. Diess Maass aber haben alle dergestalt, dass sie in demselben empfangen und geboren werden; doch haben sie dasselbe nur in der Potenz, nicht in der Masse ihres Fleisches, so wie auch alle Glieder auf verborgene Weise in dem Samen enthalten sind, ob auch bereits geborenen Kindern noch einige fehlen. Diese geheime Samenkraft der Materie enthält also gleichsam schon dem Keime nach, was noch nicht ist und noch tief liegt darin verborgen, was zu seiner Zeit sein oder eigentlicher er-

scheinen wird. Dieser Kraft nach ist also das Kind, das einst gross oder klein wird, jetzt schon gross oder klein" (s. weiter unten). — Auferstehen wird auch jedes Geschlecht. „Denn dort wird keine Begierlichkeit mehr herrschen, die allein Ursache der Scham ist. Auch waren die Menschen, bevor sie sündigten, nackt und weder schämten dessen sich der Mann noch das Weib. Fs wird aber dannzumahl blos das Fehlerhafte aus dem Fleische verbannt; seine Natur selbst aber wird erhalten werden. Das Geschlecht des Weibes aber ist kein Fehler sondern eine Natur, die zwar dann weder empfangen noch gebären — darum werden auch keine Heirathen sein — doch in ihren weiblichen Gliedern nicht zu altem Gebrauche sondern zu neuer Zierde fortbestehen wird; und nimmermehr wird sie die Begierlichkeit dessen reizen, der sie daselbst schauen wird, wo alle Begierlichkeit gänzlich aufhört, sondern ein neuer Grund wird sie sein, die Weisheit und Huld Gottes zu preisen, der da schuf, was nicht war, und von der Verderbniss befreite, was er erschuf. Wer also beide Geschlechter erschuf, der wird auch beide wieder erhalten.

Wie die Leiber auferstehen werden? Augustin stellt den Kanon auf gleich Tertullian, dass die leibliche Menschennatur auferstehen werde in ihrer Wesenheit, nicht in ihrem Accidentellen. Er führt das durch in Bezug auf die Verschiedenheit der Grösse und des Umfangs der Körper. Jeder, stellt er fest, werde sein Maass wieder bekommen, „und zwar das Maass seiner Blüthe, das er entweder in den Jünglingsjahren hatte, ob er auch als ein Greis starb, oder das er bekommen hätte, wenn er starb, bevor er dieselben erreichte; wiewohl übrigens selbst die kindliche oder Greisengestalt Keinem zum Nachtheil gereichen würde, wo weder eine Schwäche des Geistes noch des Leibes je zurückbleiben wird. Wesswegen auch, wenn Jemand behaupten wollte, dass Jeder in einem eben so grossen Leibe auferstehen werde, als er zur Zeit seines Todtes hatte, keine Ursache wäre, mit ihm in mühsamem Streite zu kämpfen.... Wenn es aber heisst: „„nach dem Maasse des vollen Alters Christi,""

so kann diess, wenn es von der Auferstehung der Leiber gesagt ist, so verstanden werden, dass die Leiber der Todten weder unter noch über der Jünglingsgestalt auferstehen, sondern in jenem Alter und in jener Kraft sein werden, zu welcher Christus gelangte. Denn auch die gelehrtesten Männer dieser Welt haben das Jünglingsalter um die Dreissige bestimmt, nach welcher Zeit das Leben sich neigt und zu dem ernsteren und gebrechlicheren Greisenalter hinabsteigt." — So viel in Bezug auf das Maass u. s. w. Nach demselben Kanon urtheilt Augustin in Bezug auf Leibesfehler. Die Natur wird auferstehen, nicht aber ein Fehler oder eine Missgestalt. Alles, was zum Körper gehörte, soll wieder zum Körper zurückkehren, aber nothwendig ist nicht, dass jeder Theil wieder dasselbe werde, was er gewesen, sofern er die Harmonie des Ganzen störte. „Die Substanz soll vollkommen wiederhergestellt und ergänzt werden, doch so, dass alle Missgestalt daraus verbannt sei. Wenn z. B. ein aus Thon verfertigtes Gefäss abermal zusammengeknetet würde, um aus der ganzen Masse dieser Thonerde neu umgebildet zu werden, so wäre es darum nicht nothwendig, dass jener Theil des Thones, der früher ein Henkel war, abermal ein Henkel sein müsste, oder dass jener, der früher auf dem Boden war, abermal auf den Boden käme, wenn nur das Ganze wieder zu eben demselben Ganzen, d. h. aus demselben Thone das ganze Gefäss gestaltet wird, ohne dass der geringste Theil davon verloren ginge." Es ist, will Augustin sagen, eine Neuschöpfung aus der alten Substanz, wobei nichts verloren gehen oder fehlen darf, „aber der Wandelbarkeit der Materie gemäss jeder Theil dergestalt verwandelt wird, dass dadurch das Verhältniss der einzelnen Theile in schönster Ordnung bestehen wird." — Diese Neuschöpfung ist aber nur eine relative, keine absolute, d. h. nicht etwas Neues wird neu geschaffen, sondern ein alter Leib wird umgeschaffen, verklärt; darum muss in ihm, obwohl einem verklärten, der Charakter des alten, aber in verklärter Weise, sich abdrücken. „Es ist im Willen des

Schöpfers, dass in seinem Bilde eines Jeden Eigenthümlichkeit und bestimmte, persönliche Aehnlichkeit erhalten werde."

Wir kennen nun die Eine Seite des Leibes der Auferstehung: das Verhältniss desselben zum alten hienieden. Das Andere aber ist, dass er auferstehen wird „in der Neuheit eines geistigen Leibes, in die er aus der Veralterung des thierischen Leibes umgewandelt ward." Von dieser geistigen Weise des Leibes sagt Augustin; „Es wird dem Geiste das geistige Fleisch untergeben sein; doch wird es immerhin Fleisch und nicht Geist sein, so wie (hienieden) dem Fleische der fleischliche (gesinnte) Geist unterworfen war und dabei doch Geist und nicht Fleisch war. Diess erfahren wir hier in der Hässlichkeit unserer Strafe. Denn nicht nach dem Fleische, sondern allerdings nach dem Geiste waren fleischlich diejenigen, zu denen der Apostel spricht: ich konnte nicht mit euch reden als mit Geistlichen, sondern als mit Fleischlichen (1 Kor. 3, 1). Und ein geistlicher Mensch heisst man in diesem Leben so, dass man dennoch dem Leibe nach fleischlich ist und ein anderes Gesetz in seinen Gliedern fühlt, das dem Gesetze des Geistes widerspricht. Geistlich aber wird man auch dem Leibe nach sein, wenn dasselbe Fleisch dergestalt auferstehen wird, dass in Erfüllung geht, was geschrieben ist: ausgesäet wird ein thierischer Leib, auferstehen wird ein geistiger Leib (1 Kor. 15, 42)."

Augustin, wie man sieht, beweisst wieder mit Analogien, wie oben. Dort hat er daraus, dass der Leib die Seele in der gegenwärtigen Ordnung halte, in umgekehrter Analogie die Möglichkeit erschlossen, dass um so mehr in der künftigen Ordnung die Seele den Leib nach sich ziehen und halten könne. Hier beweist er aus der Beschaffenheit des Geistes in der dermaligen Ordnung — Geist und doch fleischlich — wieder in umgekehrter Analogie die Möglichkeit der Beschaffenheit des Fleisches jenseits — Fleisch und doch geistig! So gut jenes, will er sagen, so gut dieses. Es ist kein Unterschied in

der Möglichkeit beider; oder wenn ein Unterschied, dann nur der; dass jener Zustand uns erfahrungsgemäss bereits bekannt ist, dieser noch nicht. Wer aber wollte sagen, dass das hinreichender Grund zum Unglauben sei? Schwer allerdings, sagt Augustin, sei's, die Vollkommenheiten jenes geistigen Leibes zu beschreiben, „da alle Erfahrung darüber abgehe.“ Jener neue geistige Leib wird aber, so viel statuirt er, ohne Bedürfniss sein; „die Nothwendigkeit, zu essen und zu trinken, wird ihm benommen sein, jedoch nicht das Vermögen, wie wir es sehen an dem verklärten Christus, der ass, und an den erscheinenden Engeln des A. T., die assen;“ er wird nicht mehr „den Geist bedrücken, ihm an nichts mehr hinderlich sein,“ ihm „folgen, wohin er will und überall sich hinschwingen,“ kurz er wird das reinste, durchsichtigste, freieste Organ und Bild des Geistes sein „in Unverweslichkeit und Ewigkeit.“

In dieser Lehre von der Auferstehung sieht Augustin die Ansichten der Philosophen, die sich gegenseitig negiren, d. h. der einen, dass die Seelen nicht ewiglich ohne Körper sein könnten (Plato), und der anderen, dass die vollkommen gereinigten Seelen nimmer mehr zu den Uebeln und Formen dieses verweslichen Leibes zurückkehren könnten (Porphyr), zu ihrer höheren Wahrheit und Einheit erhoben, deren zerrissene Glieder und dunkle Ahnungen jene seien.

Was wir bis jetzt betrachteten, war das Gericht und die Auferstehung der Menschenwelt als solcher. Damit hängt aber zusammen das Gericht und die Auferstehung der physischen Welt. Die Geschichte dieser geht mit jener Hand in Hand; vollkommene Auferstehung ist nur denkbar im Zusammenhang mit einer neuen Erde, der sie analog: so fasst es im tiefsten Grunde Augustin.

Das Gericht der physischen Welt (der Erde?) ist der letzte „Weltbrand.“ „Sind einmal jene gerichtet, deren Namen nicht im Buche des Lebens geschrieben standen, und wurden sie in's ewige Feuer ver-

wiesen, dann wird die Gestalt dieser Welt durch das Aufflammen irdischer Feuer vorübergehen, wie sie einst durch die Gewässer der Sündfluth vorüberging.“ — Augustin beantwortet hier eine Zwischenfrage. „Wenn nach dem jüngsten Gericht diese Welt in Flammen geht, bevor noch statt derselben ein neuer Himmel und eine neue Erde hergestellt wird: wo werden dann während dieser Zeit die Heiligen sein, da sie, wenn sie ihre Leiber bewohnen, allerdings eines körperlichen Raumes bedürfen. „Sie werden sich, antwortet er, in jenen höhern Theilen aufhalten, wohin die Flammen jenes Brandes so wenig gelangen, als die Gewässer der Sündfluth dahin gelangten. Denn ihre Leiber werden solcher Art sein, dass sie, wo die Heiligen wollen, da sein werden. Doch fürchten auch, die unsterblich und unversehrlich geworden, den Brand jenes Feuers nicht, da sogar die verweslichen und sterblichen Leiber jener drei Knaben im glühenden Ofen unversehrt bleiben konnten.“

Auf das Gericht, das auch über die Erde ergeht, erfolgt deren Auferstehung, das h. ein neuer Himmel und eine neue Erde. „Wenn das Gericht vorüber sein wird, dann wird dieser Himmel und diese Erde aufhören und es wird ein neuer Himmel und eine neue Erde sein. Denn durch eine Umwandlung der Dinge, nicht durch gänzlichen Untergang wird diese Welt vorübergehen.... Es geht die Gestalt, nicht die Natur derselben vorüber.“ Man sieht: es ist derselbe Prozess mit der physischen Welt wie mit dem Menschen. Der neue Himmel aber und die neue Erde wird in genauem Verhältniss stehen zum neuen Menschen, wie die alte Welt es war mit dem alten Menschen. Augustin spricht diess ganz deutlich aus. „Die Eigenschaften der verweslichen Elemente, die unsern verweslichen Leibern angemessen waren, werden dann durch den Brand der Welt allerdings in den Flammen untergehen; die Substanz selbst aber wird durch eine wunderbare Umwandlung Eigenschaften erhalten, wie sie unsterblichen Leibern angemessen sind, so dass die zu einer bessern

Neuheit umgewandelte Welt in einem genauen Verhältnisse mit den im Fleische zu Besserem umgewandelten Menschen stehen wird.“ Auf dieser neuen Welt lebt nun die verklärte Gemeinde, das neue Jerusalem, die vollendete Stadt Gottes, „die vom Himmel hernieder steigt. Und zwar stieg sie bereits von ihrem Anfang an vom Himmel hernieder, seit in der Zeit dieser Welt durch die von oben kommende Gnade Gottes ihre Bürger sich vermehren. Doch wird sie nach dem jüngsten Gericht in einer so neuen und so herrlichen von Gott ihr verliehenen Klarheit erscheinen, dass durchaus keine Spur einer Veralterung an ihr verbleiben wird.“

So steht der Auferstehungsleib in einem Verhältnisse zum dermaligen Leib, zum verklärten Geiste, zur verklärten Erde. Zum dermaligen Leibe: A. behauptet eine Identität mit diesem; darum spricht er von einer Auferstehung des Fleisches. Dieses Identitätsverhältniss ist im Einzelnen wie das des verklärten Erdenleibs zur dermaligen Erde im Grossen, oder wie (in der Sphäre des Geistes) des verklärten Geistes zu dem dermaligen fleischlich gesinnten. Es ist derselbe Leib, insofern er kein anderer, kein neuer ist, insofern er nicht zerstört, sondern (gleich der Erde) nur verwandelt, potenzirt wird; insofern er aber ein verwandelter ist, ist er nicht der frühere mit Haut und Haaren. Dass er aber verwandelt werden kann, davon liegt die Möglichkeit in ihm, eine Möglichkeit, die Gott durch seine Macht zur Wirklichkeit erhebt. — Zum Geiste. Der Geist hat einen Inkarnationstrieb, einen Trieb, sich zu verleiblichen, so wie der Leib einen Trieb hat, den Geist an sich zu ziehen. Darum: wie der Geist, so sein Leib. Wie der Geist, der verklärte, ganz durchdrungen ist vom Geiste Gottes (siehe weiter unten), so der Leib vom Geiste. Der verklärte Leib ist — der Leib des Geistes. — Zu der verklärten Erde. Den Stoff der Verleiblichung gibt die Erde, den sich der Geist dann assimilirt: darum wie die alte Erde, so der alte Leib, wie die verjüngte Erde, so der neue Leib, dessen Stoff aus ihr genommen.

Sie gehören zusammen: neuer Leib, neuer Geist, neue Erde. Das Reich der Seligkeit und Herrlichkeit thut sich auf: das ewige Leben. —

Diess ewige Leben der Stadt Gottes beschreibt nun schliesslich noch Augustin, doch legt er das Bekenntniss ab: „Wie eigentlich diess Wirken oder vielmehr diese Ruhe und dieser Friede sein werde, diess, die Wahrheit zu bekennen, weiss ich nicht. Denn nimmermehr sah ich es mit den Sinnen des Leibes. Sage ich aber, ich hätte es im Geiste, nämlich durch die Erkenntniss gesehen: wie gross oder was ist unsere Erkenntniss zu jener Erhabenheit!"

Er beschreibt es vorerst negativ: Da wird alles Uebel verbannt und nichts Gutes verborgen sein, und unsere Tugenden werden dort gegen keine Laster oder Uebel mehr streiten, sondern werden als die Belohnung ihrer Siege den ewigen Frieden besitzen, den kein Widersacher beunruhigen wird." — Dann positiv: „Der Lohn der Tugend wird derjenige selbst sein, der die Tugend gab und sich selbst dafür verhiess, der durch nichts Grösseres und Besseres kann übertroffen werden. Er wird das Ziel aller unserer Wünsche sein, der ohn' Ende angeschaut, ohne Ueberdruss geliebt, ohne Ermüdung gelobt wird." Gottes des höchsten Gutes ewiger ungetrübter Genuss und ein Leben in Ihm — das ist die positive Seligkeit jenseits. Von dieser Spitze strömt dann das selige Leben aus über den ganzen Menschen. „Wie Gott den Menschen, so wird die Seele den Leib beherrschen und die Lieblichkeit und Leichtigkeit des Gehorsams wird der Seligkeit zu leben und zu herrschen gleich kommen.... Der Leib wird kräftig sein durch die Seele, die Seele durch die unwandelbare Wahrheit, welche der eingeborne Sohn Gottes ist, und so wird denn auch der Leib durch den Sohn Gottes selbst kräftig sein, in welchem alle Dinge bestehen."

Diess im Allgemeinen. „Friede in einem ewigen Leben oder ewiges Leben im Frieden;" so fasst es Augustin zusammen. Er beschreibt es aber noch näher im Einzelnen, vorerst nach der leiblichen Seite. „Alle

Niedrigkeit des Leibes wird nämlich verwandelt werden und alle verborgene Schönheit desselben hervorbrechen. „Alle Glieder und innerlichen Theile des unverweslichen Leibes, die nun wegen der Bedürfnisse dieses armen Lebens zu verschiedenen Verrichtungen bestimmt sind, werden dann, wo keine Nothwendigkeit, sondern eine volle, gewisse, sichere und immerwährende Glückseligkeit sein wird, in das Lob Gottes einstimmen. Denn alle jene nun verborgenen harmonischen Verhältnisse, die in allen innerlichen und äusserlichen Gliedern des Körpers vertheilt sind, werden dann nicht mehr verborgen sein und sie werden mit den übrigen grossen und wunderbaren Gegenständen, die in jener Glorie zu schauen sind, alle vernünftigen Geister in heiliger Entzückung zu dem Lobe eines so erhabenen Künstlers geistiger Schönheit entflammen.“

Und wie nach ihrer eiblichen Seite, so betrachtet Augustin die Herrlichkeit der Vollendeten auch nach ihrer geistig-intellektuellen. Die Vollendeten werden nämlich immerdar Gottes Angesicht schauen. „Unter dem Angesicht Gottes ist aber seine entschleierte Erkenntniss zu verstehen.“ Dieses Schauen geschieht mit dem Geiste. Ob aber mit dem Geiste allein? Schauen die Vollendeten Gott in ihren (verjüngten) Leibern, mit denen ihre Seelen wieder vereinigt sind, — „ob dann nicht auch durch den Leib, wie wir jetzt durch den Leib die Sonne, den Mond, die Sterne, das Meer und die Erde sehen und was auf derselben ist?“ Die Antwort scheint Augustin schwierig. Einerseits steht ihm fest, dass es „hart wäre, zu sagen, die Heiligen hätten dort keine solchen Leiber, dass sie die Augen nach ihrem Willen öffnen und schliessen könnten,“ anderseits aber findet er es „noch härter, dass, wer die Augen schliesst, Gott nicht sehen werde.“ Augustin nimmt nämlich Augen an wie hier, aber nicht so, dass die Vollendeten in ihrem Anschauen Gottes gebunden wären an dieselben, an ihr Auf- und Zuthun, um so weniger, da es schon jetzt ein Sehen gibt „ohne die Augen.“ Er erinnert an Elisa,

der, obwohl dem Leibe nach abwesend, dennoch sah, wie Giezi, sein Diener, Geschenke von Naeman annahm. „Wenn diess nun schon hier, wie weit mehr werden in jenem geistigen Leibe, der die Seele nicht mehr bedrückt, die Heiligen Alles sehen, nicht nur, wenn sie die Augen schliessen, sondern auch, wenn sie dem Leibe nach davon entfernt sein werden?.... Wie könnten sie nicht Gott mit geschlossenen Augen sehen, den sie immerdar im Geiste schauen werden?“ Das Anschauen Gottes ist also in den Vollendeten nicht gebunden an die Augen und ihre Weise hienieden; nichts desto weniger sind Augen in den Leibern der Vollendeten, und Augen, „dadurch sie Gott schauen.“ — Wie ist diess aber möglich, dass wir auch mit den Augen des Körpers Gott schauen werden? „Es sagen freilich die Philosophen, die geistigen Anschauungen der Seele seien so sehr von der sinnlichen oder körperlichen Anschauung des Leibes verschieden und gesondert, dass der Leib weder Geistiges noch der Geist durch sich Körperliches zu schauen vermöge;“ aber Augustin findet, dass „sowohl die Vernunft als die Schrift dem widerspreche.“ Er weist hin auf Gott, dessen geistigem Auge auch das Körperliche nicht unbekannt sei; auch auf den Menschen weist er, der durch den Körper das eigene und anderer Menschen Leben, ob dasselbe auch unsichtbar, erkenne. „Desshalb, sagt er, kann es geschehen, ja es ist auch sehr glaublich, dass wir dermaleinst die weltlichen Körper des neuen Himmels und der neuen Erde dergestalt sehen werden, dass wir dabei auch Gott überall gegenwärtig und alle, selbst die körperlichen Dinge, regierend durch die Körper, die wir tragen und die wir schauen werden, wohin wir immer unsere Augen wenden mögen, auf's Klarste sehen, nicht wie nun, wo Gottes unsichtbares Wesen durch die erschaffenen Dinge erkannt und angeschaut wird wie durch einen Spiegel im Räthsel und nur zum Theile, wobei der Glaube in uns mehr vermag als die Gestalt der körperlichen Dinge, die wir mit körperlichen Augen schauen; sondern gleichwie wir bei dem Anblick der Menschen, unter welchen wir leben

und die wir Verrichtungen des Lebens treiben sehen, alsbald nicht glauben, sondern sehen, dass sie leben, ob wir auch ihr Leben allein, ohne Körper, nicht sehen können, das wir gleichwohl ohne den mindesten Zweifel durch die Körper in ihnen sehen, also werden wir auch, wohin immer wir die geistigen Lichter jenes unseres (verklärten) Leibes umhertragen werden, selbst durch die Körper den unkörperlichen Gott schauen und wie er alle Dinge regiert.... Es wird also entweder Gott durch jene Augen dergestalt gesehen werden, dass dieselben in hocherhabener Verklärung eine dem Geiste ähnliche Eigenschaft haben werden, wodurch sogar die unkörperlichen Naturen von ihnen gesehen werden (was sehr schwer oder auch unmöglich ist, durch irgend Beispiele oder Zeugnisse der h. Schrift zu erweisen), oder, was leichter zu verstehen, Gott wird uns dergestalt kund und anschaulich sein, dass er durch den Geist geschaut wird von jedem Einzelnen aus uns, in jedem Einzelnen aus uns, geschaut wird von dem Einen im Andern, geschaut wird in sich selbst, geschaut wird in dem neuen Himmel und auf der neuen Erde und in der ganzen Schöpfung, die dann sein wird, geschaut wird durch alle Körper und in allen Körpern, wohin immer die Augen mit ihrer Sehkraft sich richten.... Auch unsere Gedanken werden uns gegenseitig offen vorliegen."

Augustin geht, bedünkt es uns, in dem, was er hier sagt, davon aus: einerseits (in Bezug auf das Objekt, das geschaut wird), dass Gott und Welt dort nicht einander entgegengesetzt seien, sondern dass die Welt — als die verklärte — das durchsichtige Bild Gottes sein werde, so dass wir mit und in ihr, die wir schauen, und durch sie Gott selbst gegenwärtig schauen werden; anderseits (in Bezug auf das Subjekt, das schaut), dass, wie jetzt der Geist auch das Leibliche schauen könne, so dort der Leib, der verklärte, mit seinen „geistigen Lichtern" auch das Geistige schauen werde, „so dass die Kraft jener Augen ohne allen Vergleich vortrefflicher sein wird, nicht nur schärfer zu sehen, wie

gewisse Schlangen oder die Adler eine schärfere Spähkraft haben sollen (denn auch mit der schärfsten Spähkraft können sie nichts anderes als Körper sehen), sondern auch Unkörperliches zu sehen.“ Allerdings scheint Augustin oben zunächst nur das Eine anzunehmen: nämlich, dass wir sehen werden auch leiblich, das komme wohl daher, dass Gott sich — und in Allem sich — uns überall, nach allen Seiten darstellen werde; er hat aber an andern Orten auch die andere Seite hervorgehoben, wie denn in der That beide sich korrespondiren: das Objekt dem Subjekt, das Subjekt dem Objekt.

Die Seligkeit und Herrlichkeit jenseits hat aber unser Vater nicht blos nach der Seite des Schauens, Erkennens, sondern ebenso sehr nach der des Willens bestimmt. Und wie hätte auch Augustin, in dessen System das anthropologische Element ein Hauptmoment, diese Seite in seiner Seligkeitstheorie übergehen können. — Dort erst oder erst wahrhaft sieht er jenen Willen realisirt, der am Guten vollkommen ist. Nicht dass dadurch die Freiheit aufgehoben sein würde; vielmehr wird sie nur um so mächtiger sein, als der Wille nicht mehr sündigen kann. Dort wird, was in der Schöpfung als Möglichkeit gesetzt war, durch die Gnade Gottes zu einer unverlierbaren Wirklichkeit (s. 481, 545, 550). — Und wie mit der Freiheit, so mit der Unsterblichkeit. Sie wird eine solche sein, die nicht mehr verloren werden kann (s. 495, 544). Darum ist die Seligkeit und Herrlichkeit in der Vollendung, wie in sich voll und unbeschränkt, so ohne Zeitbeschränkung und ewig, d. h.: nicht so, „dass sie lange Jahrhunderte fortwähren, aber dennoch einmal aufhören soll,“ auch in dem Sinne nicht ewig, „dass sie beständig fortdauert, weil immer denen, die etwa darin durch den Tod abgingen, andere Neugeborne durch den Tod nachfolgen sollten, wie die Grüne eines Baumes beständig fortdauert, wenn die fallenden Blätter desselben durch andere neuergrünte ersetzt werden, die indessen nachwuchsen;“ sondern „alle Körper in derselben werden unsterblich sein, weil auch

die Menschen dann erlangen werden, was die h. Engel nie verloren haben.“ Und wie die Ewigkeit (substanziell), so wird auch „das Bewusstsein“ dieser Ewigkeit Jeder in sich haben. „Es wird Jeder sicher sein, dass diess ewig so sein wird.“

In dieser Seligkeit hat es aber, wie im Stande der Unseligkeit Stufen. Welches übrigens „die Belohnungen für die verschiedenen Verdienste der Seligen und die Stufen ihrer Glorie und Verherrlichung sein werden, wer wäre fähig, diess zu erdenken, geschweige denn zu sagen? Dass jedoch Aufstufungen, daran ist nicht zu zweifeln. Und auch diess grosse Gut wird jenes selige Reich in sich fassen, dass Keiner, der in geringerer Glorie strahlt, denjenigen beneiden wird, der zu einer höheren Glorie erhoben wird: so wie die Engel auch nun die Erzengel nimmermehr beneiden. Und so wenig möchte dort Einer das sein, was er nicht empfing, wiewohl er mit demjenigen, der dasselbe empfing, durch das Band der friedlichsten Eintracht verbunden ist, als hier der Finger das Auge sein möchte: wiewohl beide Glieder zu dem Bau des nämlichen Körpers gehören. Jeder wird demnach dort seine Gabe, dieser die grössere, jener die geringere dergestalt besitzen, dass er auch noch die Gabe besitzen wird, keine grössere zu wollen.“

Schliesslich noch zwei Fragen, die Augustin beantwortet. Erstens: Welches ist das Verhältniss der Seligen zu den Verdammten und umgekehrt? „Die in den Qualen sind, antwortet unser Vater, werden nimmermehr wissen, was drinnen in der Freude des Herrn geschieht; die aber in dieser Freude wohnen, werden genau wissen, was draussen in jenen Finsternissen geschieht.“ Aber ihre Seligkeit wird dadurch nicht gestört, denn sie sehen die Verdammten nur im Lichte der Gerechtigkeit Gottes. — Zweitens: Welches ist das Verhältniss der Erkenntniss dort zur Vergangenheit hienieden? Ist die Vergangenheit verschleiert oder offenbar? und, wenn offenbar, muss sie nicht mit dem Gedächtniss ihrer Uebel das selige Leben dort trüben? Nein, sagt Augustin. Offen-

bar sind die vergangenen Uebel allerdings, aber nur hinsichtlich der Erkenntniss, hinsichtlich des Gefühls und der Erfahrung aber werden die Seligen derselben durchaus nicht eingedenk sein. So erkennt ein erfahrener Arzt beinahe alle Krankheiten des Leibes, wie sie durch die Kunst erkannt werden, der Empfindung aber und Erfahrung nach kennt er die wenigsten, die er nicht selbst erlitten hat. Gleichwie es also zweierlei Arten der Erkenntniss des Bösen gibt, so gibt es auch zweierlei Arten, das Uebel zu vergessen. Nach der einen werden die Heiligen vergangener Uebel nicht gedenken, denn sie werden derselben so gänzlich ledig sein, dass sie durchaus aus ihren Sinnen vertilgt sein werden. Dennoch aber wird das Vermögen der Wissenschaft so gross in ihnen sein, dass sie ihr vergangenes Elend vollkommen erkennen. Denn wüssten sie nicht, wie elend sie einst waren, wie würden sie denn nach der Sprache des Psalms die Erbarmung des Herrn in Einigkeit singen? Und wahrlich, nichts wird dieser glorreichen Stadt lieblicher sein als dieser Gesang zur Glorie der Gnade Christi, durch dessen Blut sie befreit wurden.“

Diess ist das ewige selige Leben. Es ist „die Feier jenes grossen Sabbaths, der keinen Abend hat und den Gott in den ersten Schöpfungswerken empfahl, als er sprach: „„und Gott ruhete am siebenten Tag von den Werken, die er gemacht hatte und Gott segnete den siebenten Tag und heiligte ihn, weil er an demselben geruhet hatte von allen seinen Werken, die Gott geschaffen und vollbracht hatte.““ Dort werden wir „ruhen und schauen, schauen und lieben, lieben und loben. Siehe, das ist's, was am Ende ohn' Ende sein wird.“

Charakteristik Augustin's.

Wir betrachten zuerst Augustinus den **Menschen**.

Es war in ihm ein **Herz**, brennend, nach Afrikaner Art, überströmend, voll Gluth und der **Liebe** im höch-

sten Grade bedürftig. Das trieb ihn, ehe er Christ ward, in den Wust der Sinnlichkeit; als er dann Christ geworden, da hing er an seinem Gott, den er nun gefunden, so inbrünstig, dass es nur Wenige begreifen, Wenige ihm nachfühlen können. — Man könnte ihm als Symbol ein brennendes Herz geben.

Für Freundschaft war er ebenso empfänglich, als er sie einzuflössen wusste. Er hatte immer einen Kreis um sich, noch ehe er Christ war, einen Kreis, der ihm anhieng und den er auch nach sich zog, als er Christ ward, hinein in sein seliges Christenthum.

Wenn man diese Innigkeit und Stärke des Gefühls an Augustin betrachtet, so wird man an Monica erinnert. Gewiss es war ein Erbstück seiner Mutter. — Er hat viel geliebt und ist viel geliebt worden und wird geliebt werden, so lange es Herzen gibt; ja so lange es Menschen gibt, welche das menschliche Herz bis in seine Grundtiefen versehen, wird Augustin geliebt werden. Wer hat seine Konfessionen gelesen, da er in feurigen Zungen seinen Gott pries für sein Leben, ohne wie unwillkührlich mit hineingezogen sich zu fühlen in die gewaltige und doch so selige Feierlichkeit dieses Gesprächs mit Gott!

Es war aber in Augustin auch ein tiefer und scharfer Geist, der sich nicht scheute vor den spinösesten Untersuchungen, vor den letzten Konsequenzen, ein Geist, der sich nicht mit allgemeinen Redensarten begnügen konnte, sondern immer und überall der Sache auf den Grund zu kommen anstrebte. Er war ein Dialektiker, ein haarscharfer. Gegen die Richtigkeit seiner Folgerungen lässt sich wenig einwenden, sobald man die Prinzipien angenommen hat. Man spürt das Studium von Aristoteles Schriften. Zuweilen führte ihn jedoch die Dialektik über das Maass hinaus: sie wird zur Sophistik. Er sei ein hochmüthiger Disputator, werfen ihm die Gegner, mit denen ers zu thun hat, besonders die Donatisten, oft genug vor. Es ist etwas Wahres daran. Von seiner Sache völlig überzeugt, glaubt er, die Wahrheit Andern andemonstriren zu können; und wenn sie nur wollten, meint er, so

müssten sie es glauben. So kam er zuletzt auf den Willen, als die letzte Ursache, die widerstrebe, und dieser müsse bestraft werden.

Wunderbar, wie ein solches Herz und ein solcher Geist, von denen eines das andere ausschliessen zu müssen schien, bei einander wohnen können in Einem Menschen!

Wir müssen aber auch noch hinweisen auf die Energie des Willens, die unserm Vater inne wohnte. Was er einmal erkannt hatte als nothwendig, das führte er auch aus; was er angefangen hatte, brachte er zum Ende.

Solches Herz, solcher Geist, solcher Wille konnten nicht ruhen in sich selbst; sie konnten aber auch sich nicht begnügen an einem Gegenstand, der sie nicht wahrhaft erfüllt hätte. Vor dialektischem Spiel, wozu so Manche, wozu auch den Augustin sein dialektischer Geist hätte verleiten können, bewahrte ihn sein Herz, das nach realer Speise verlangte, und vor einer unklaren, verschwimmenden s. g. Gefühlstheologie bewahrte ihn sein dialektischer Geist, welcher klare, bestimmte Resultate wollte. Wir sehen: es liegt in Augustin nach der ganzen Anlage seines Wesens ein Drang nach Wahrheit. Und er selbst sagt, dass er solchen Drang auf eine unwiderstehliche Weise in sich gespürt und dass dieser Drang theilweise ihn in die Verirrungen hineingeführt habe.

Betrachten wir nun seine Entwickelung. Wir haben es gesagt: ein Drang nach der Wahrheit, ein Zug zu Gott geht wunderbar durch sein Leben. Es zeigt sich diess in den beiden Hälften desselben. Sein tiefer Geist, sein mächtiges Herz konnte nur durch das Tiefste unter dem Tiefen — durch Gott — zur Ruhe kommen. Aber vorerst wirkte das Göttliche in ihm noch negativ, d. h. durch seine Abwesenheit und die unendliche Qual derselben. Darum ist keines seiner Worte für ihn so bezeichnend, als das wir an die Spitze dieser Biographie gesetzt: „Du o Herr hast uns geschaffen zu Dir und unser Herz ist unruhig, bis es Ruhe findet in Dir.“ Dieses

Wort bezeichnet die innere Unrast seines Geistes, sowie den Grund derselben und ihr Ziel. Diese Unruhe trieb ihn von einem Irrthum in den andern, — um ihrer los zu werden.

Wir haben aber die Kämpfe dieser ersten Hälfte noch von einer andern Seite zu betrachten. Sie lassen schliessen auf die hohe Aufgabe, die Augustin zu lösen haben sollte. In der Regel lässt die Vorsehung ihre Zöglinge, die sie für etwas Grosses bestimmt hat, durch solche Kämpfe hindurchgehen, und die für etwas Grösseres bestimmt sind, wissen meist auch von solchen Kämpfen zu erzählen. Und gewiss sind auch nur Männer, welche die Zeit und ihre Elemente und noch mehr als die Zeit in sich durchlebt haben, im Stand, nicht blos die Zeit zu verstehen, sondern auch ihr voranzukämpfen, ihr mit Gottes Hülfe Heilung zu bringen, ihr ein Salz zu werden. War es nicht auch so mit Luther? Aurelius Augustinus gehört ganz zu denjenigen Männern, welche durch die schwersten Kämpfe ihrer Jugend zu ausserordentlichen Werken sich vorbereiten sollten.

Wir sprechen von Kämpfen. Sie sind diess eben, weil Augustin's Entwickelung nicht blos theoretischer Natur war, sondern ebenso sehr auch praktischer. Mit andern Worten: es war bei ihm nicht blos System, es war alles auch Leben; beides ging bei ihm, seine ganze Lebenszeit durch, Hand in Hand; Eins zog das Andere: bald gieng die Erkenntniss der Erfahrung, bald das Leben der Erkenntniss voran, aber Augustin hatte keine Ruhe, bis dann das Eine dem Andern folgte. Er war eben, was so überaus selten, ein ganzer Mensch; was er war, war er ganz in der ersten, wie in der zweiten Lebenshälfte. Und weil seine Lebensentwickelungen immer den ganzen Menschen betrafen, so waren es Lebenskämpfe, nicht Aenderungen nur in Doktrinen und Systemen. Darum waren sie auch so schwer und so folgenreich. Kurz — er war ein Mann, dessen heftig arbeitende Natur keine Ruhe hatte, gleichsam

darauf angelegt war, was sie sein sollte, ganz zu sein, und darum auch geeignet, zu wirken, wie Wenige.

Zwischen der ersten und der zweiten Hülfe liegt eine Krisis mitten inne, eine Krisis, in der sich alle vorangehenden Kämpfe gleichsam konzentrirten; dann kam's zur Heilung. Diese Krisis war, möchten wir fast sagen, eine gewaltsame, in den Worten einer frommen Schule des vorigen Jahrhunderts zu sprechen ein Durchbruch, eine solche, in Folge deren er ganz abbrach von seinem früheren Leben. Dass er das müsse (schon mit Rücksicht auf seine Natur), das hatte er immer gefühlt, freilich auch immer gefürchtet, darum auch immer hinausgeschoben. In der That, es war ein Abbrechen, wie wir es in dieser Weise selten bei einem Kirchenvater finden. Nur Ein Beispiel. Einmal wollte er heirathen, um seine sinnlichen Neigungen zu versittlichen. Nach seiner Krisis gab er aber selbst diesen Gedanken auf, warf ihn weg, weit weg. Er wollte ganz und gar alle weltliche Liebe abthun, von Allem, was ihn früher gekettet, sich lossreissen. Man kann sagen: damit sei er in's andere Extrem gerathen, und bis auf einen gewissen Punkt ist es nicht zu läugnen. Aber — es ist eben Alles wiederum individuell; und so gewiss die Krisis Augustin's keine maassgebende ist für alle anderen, so gewiss hat sie ihre Berechtigung, ja Nothwendigkeit für ihn und für verwandte Naturen. Wir wir Augustin kennen, seine Neigungen, wie er in seinem Innern früher bestellt war — hat er ganz abbrechen müssen. Von dem Geist der Zeit, der ohnehin ganz in dieser Richtung ging und ohne Zweifel sehr viel dazu beitrug, wollen wir nicht einmal reden. Es liesse sich vielleicht sagen: für jene Zeiten und für einen Augustin sei es so gut und zweckdienlich gewesen, dass er eine solche Askese übte, als es für Luther in seiner Zeit und für sein Werk gut war, dass er sich verehelichte.

Die Entwickelung in der zweiten Hälfte seines Lebens bewegt sich nun in entschieden christlichen Bahnen. Das Göttliche wirkt positiv. Er gewinnt an Kraft, frei von den alten Hindernissen in seinem eigenen

Innern „die Bahn zu durchlaufen, für welche er sich bestimmt fühlte.“ Er fühlt sich in Gott und darum so selig, so sicher. „Obschon ich leide, schreibt er einmal von seinem Krankenbett, so ist mir doch wohl, weil ich so bin, wie Gott mich haben will.“ Das ist bezeichnend. Wir würden uns aber irren, wenn wir meinten, Augustin sei sofort fertig gewesen. Im Prinzip war er es, wie seine Kirche, aber nicht in der Anwendung und Durchführung dieses Prinzips. Diess eben ist Sache der Entwickelung; sonst liesse sich ja von keiner Entwickelung sprechen. Augustin ist mit der Kirche und die Kirche ist mit ihm fortgeschritten.

Damit kommen wir auf Augustin als Theologen. Wir sprechen zuerst im Allgemeinen. Wir haben an Augustin dem Menschen die seltene Vereinigung eines seltenen Geistes und eines seltenen Herzens hervorgehoben. Es geht diess über auf seine Theologie. Er ist Mystiker und Dialektiker — beides; wir könnten nicht sagen was mehr — eine seltene, man möchte sagen, einzige Erscheinung des christlichen Alterthums; und die Vermittlung beider in ihm ist eine Spekulation, die von dem Einen und dem Andern hat und auf beider Schultern steht. Er ist, wie ein ganzer Mensch, so ein ganzer Theologe, Theologe mit Geist und mit Herz.

Und wie er ein ganzer Theologe ist, so fasst er auch die Theologie und die Fragen der Theologie, mit denen er sich befasste, in ihrem Mittelpunkte. Wir erinnern an die Frage über Glauben und Wissen, die sich einander entgegengesetzt scheinen, im Mittelpunkte gefasst aber nur die verschiedenen sich ergänzenden Seiten des Einen Verhältnisses sind; an die Frage über Gnade und Freiheit, Gott und Welt, welche im Mittelpunkte erfasst sich weder ausschliessen, noch äusserlich zu einander stehen, sondern mit und in einander gesetzt sind; an die Frage über die Kirche, die in ihrem Centrum wiederum die beiden Seiten des Objektiven und Subjektiven in sich schliesst; an die Frage über A. und N. Testament, Gesetz und Evangelium, u. s. w. Wir könnten diess an ihm überall und bei allen Fragen

im Ganzen und im Einzelnen nachweisen. Es ist diess sein theologischer Grundcharakter, seine Tendenz. Gewiss diess war sein Streben. Dass es in der Ausführung nicht immer ohne Schwankungen abgegangen ist, wer möchte diess in Abrede stellen? bald zu wenig bald zu viel, auf die eine oder die andere Seite, bald zu Anfang einer theologischen Entwickelung, bald am Ende eines Streites, durch Polemik zuweilen über die wahre Mitte hinaus bis zum Extrem hingetrieben. Gleichwohl bleibt die Richtung auf's Centrum; heissen die Seiten nun idealistisch oder realistisch, subjektiv oder objektiv, göttlich oder menschlich oder wie immer — diese (dürfen wir sagen) zentral-theologische Tendenz bleibt gleichwohl der wesentliche Charakter, der Vorzug der augustinischen Theologie.

Wenden wir nun von dem Allgemeinen uns zu den einzelnen dogmatischen Gebieten, so lässt sich sagen, dass, etwa die Christologie abgerechnet, Augustin fast in allen selbstständig und eigenthümlich sich erwiesen, in einzelnen, so zu sagen, Bahn gebrochen habe. Wir wollen hier nur hinweisen auf die Lehre von der Kirche, auf die Anthropologie, auf die Trinität. Wie hat er in der ersteren gelehrt gleich weit entfernt vom rein äusserlichen Realismus des Cyprian, wie von der Subjektivität der Schismatiker, ganz im Geiste eines Irenæus! Von der Anthropologie, der eigentlichen Lebensaufgabe Augustin's, gar nicht zu reden (s. S. 622). Die Lehre von der Dreieinigkeit hatte bis jetzt in der orientalischen Kirche ihren eigentlichen Verlauf gehabt. Die Männer der abendländischen Kirche, die an dieser Entwickelung Theil genommen, waren entweder Männer von griechischer Herkunft wie Irenæus oder mit den Orientalen in die innigste Berührung gekommen wie Hilarius. Augustin ist es nun, der diese Lehre in der abendländischen Kirche, so zu sagen, einheimisch macht. Und wie er ausserhalb des eigentlichen Verlaufs der theologischen Entwickelung dieser Lehre war, so nimmt er auch in der Entwickelung derselben eine ganz selbst-

ständige Stellung ein und schöpfte hiebei aus Mangel an Sprachkenntniss, der ihm die Arbeiten der griechischen Kirche verschloss, aus der Tiefe seines originalen dialektisch-mystischen spekulativen Geistes. Er ist in dieser Lehre der bedeutendste mit Athanasius und ohne Widerrede der erste in der abendländischen Kirche. Wie aber das Anthropologische recht eigentlich sein Element war, so hat er auch die Trinität eigenthümlich-anthropologisch behandelt. Der Nyssener ist ihm hierin vorangegangen und gefolgt fast das ganze Mittelalter.

Wir nannten das Anthropologische das Hauptelement Augustin's. Es war dieser Punkt nun an der Reihe, in der Fortbildung begriffen. Es ist wunderbar, wie Alles nun in ihm zusammentraf für die Lösung dieser Frage. Schon dass er kein Orientale, dass er dem Occident angehörte, dessen Charakter es ist, im Gegensatz zu der metaphysischen Richtung der orientalischen Kirche sich mit dem Praktischen, mit dem, was den Menschen betrifft, zu beschäftigen; dann seine eigene Entwickelung, die ihm die Tiefen des menschlichen Herzens, was man ist ohne Gott, mehr erschloss als irgend Einem; dann sein lebendiges inniges Christenthum, das ihn jetzt erfassen liess, was der Mensch mit und in Gott ist; ferner die eigenthümlichen Häresien, die auf diesem Boden standen und die er zu bekämpfen hatte: die Manichäer und Pelagianer; endlich sein spekulativer Geist: denn diese Fragen, die unmittelbar dem Gebiete des Lebens entnommen waren, konnten doch am Ende nur in der feinsten Spekulation ihre Lösung finden.

An Augustin dem Theologen müssen wir noch den Polemiker betrachten. Es ist diess keine zufällige, äusserliche Seite an ihm. Sie hängt mit seiner Lebensaufgabe, seiner Entwickelung, seiner Bestimmung wesentlich zusammen. Nachdem er die erste Hälfte seines Lebens schweren Verirrungen dahin gegeben war, sollte er, davon geheilt, die andere Hälfte diesen Verirrungen in seiner Zeit und Mitwelt entgegentreten, und diese zweite Hälfte war darum nach aussen nicht minder

bewegt, als die erste im Innern Augustin's. Diese polemische Thätigkeit beginnt fast unmittelbar nach seiner Bekehrung, schon auf seiner Rückreise nach Afrika, schon in Rom. Und er hat sie fortgesetzt bis an seinen Tod mit einem unbeschreiblichen Eifer und mit einem Erfolg, von dem man nur wünschen möchte, dass die äusseren Resultate rein nur Folge der inneren gewesen wären. Dass er diese polemische Richtung verfolgte, that er, weil er selbst früher ein Irrgeist gewesen. Menschen, die lange Zeit auf falschen Wegen gegangen sind und dann zur Wahrheit sich endlich gewendet haben, sind stets von diesem Eifer beseelt. Es ist das Gefühl der Bitterkeit des Irregehens, das sie schmerzlicher als Andere empfinden: das treibt sie, Andere davon abzubringen oder davor zu bewahren; es ist die Reue über den alten Hass, der ihnen ein Stachel zur Liebe wird: das treibt sie, dem Herrn Herzen zu erwerben; es ist die Tendenz, die früheren Verirrungen dadurch gleichsam zu sühnen, die Schuld abzutragen. „Wie darf ich von mir reden, sagt Augustin, ich, der ich später, durch einen so lang anhaltenden Durst beinahe erschöpft und von Heishunger fast aufgezehrt, die Brüste der Kirche wieder gesucht und unter Strömen von Thränen tief aufseufzend gepresst habe, bis für meine schmachtende Seele hinlängliche Erquickung folgte und die verlorne Hoffnung des Lebens und Heils wiederkehrte.... Gott, dem die innersten Falten meines Gewissens nicht verborgen sind, weiss, wie ich ausschliesslich zum Ziele habe, die Wahrheit zu beweisen. Der Wahrheit einzig nach und zwar mit ungewöhnlicher Anstrengung zu leben, habe ich seit langem mich entschlossen.“

Uebrigens machte Augustin als Polemiker bittere Erfahrungen, aber auch, wie er selbst sagt, selige. Er hat sich dadurch den bittersten Hass der Gegner, die höchste Bewunderung seiner Kirche zugezogen, deren Schild er war. Gegen Heiden und Häretiker — Manichäer, Donatisten, Arianer, Pelagianer ist diese seine polemische Thätigkeit gerichtet. Der Geist seiner Polemik ist verschiedenartig: manchmal bricht eine rührende Liebe hervor, zumal wenn er anzu-

nehmen Ursache hat, der Gegner sei betrogen, nicht Betrüger; er sei offen für die Stimme der Belehrung. „Möge Gott mir, schreibt er an die Manichäer, in Widerlegung euerer Ketzerei, der ihr euch vielleicht mit mehr Unvorsichtigkeit als Böshaftigkeit hingegeben habt, einen friedlichen und ruhigen Sinn geben, dem es mehr zu thun ist um eure Besserung, als eure Zerstörung. Denn obwohl Gott durch seine Diener die Reiche des Irrthums umstürzt, so will er doch, dass die Menschen als Menschen vielmehr zu bessern als zu verderben seien.... Mögen jene gegen euch wüthen, die nicht wissen, welche Arbeit es kostet, das Wahre aufzufinden, und wie schwer es ist, sich vor Irrthümern zu hüten und das Auge des inneren Menschen zu reinigen, dass es seine Sonne anschauen kann; jene mögen es thun, die nicht wissen, mit wie viel Seufzern und Verlangen es geschieht, bis man zur Erkenntniss Gottes, wenn auch der kleinsten, gelangt; jene, die niemals von solchem Irrthum getäuscht wurden, wie ihr und — ich! Ich kann's nicht!" Man sieht, wie weich noch, wie ächt menschlich! Er kann aber auch, und je länger, je mehr, blitzen und donnern, und furchtbar handhabt er dann die Waffe der Polemik. Da ist keine Blösse, die er nicht benützt, keine Konsequenz, die er nicht zieht, um den Vordersatz lächerlich zu machen; er sieht scharf, zuweilen wohl auch zu scharf, zu weit, zu viel; er erlaubt sich Konsequenzen, oft gerecht, oft ungerecht, Konsequenzen, die manchem Gegner wenigstens kaum zum Bewusstsein kamen. Freilich hatte er auch manchmal Gegner darnach. Es ist noch ein Zug in seiner Polemik, den wir nicht verheimlichen können: ein sarkastischer. Er scheint den Afrikanern eigen zu sein; auch an Tertullian haben wir ihn bemerkt. Da hat er etwas Verletzendes. Es ist ganz die kreatürliche Leidenschaft; der Mann Gottes, der Bischof der Kirche, verschwindet. — Diess über die literarische Form seiner Polemik. Sollen wir verschweigen, dass er noch eine andere Form seiner Polemik zu Hülfe rief? Verschweigen, wie er die Staatsgewalt hereinzog in Verfechtung rein geistlicher Fragen?

Wir können es leider nicht. Noch ein Ambrosius und Martinus hatten ein Wehe gerufen über die Bischöfe, die Schuld waren am Blute der Priszillianisten. Ein Augustinus schon nicht mehr: er fand es sogar in der Ordnung. Hier ist die Achillesferse seiner Polemik. Ja, ihn, den grossen, den von uns so sehr geliebten Augustin müssen wir anklagen, dass er eine Theorie in die Polemik der Kirche herein geführt hat, welche die geistigen und ewigen Interessen der Kirche selbst am meisten gefährdete, sie um ihre Keuschheit und Jungfräulichkeit brachte und sie auf eine schauderhafte Weise verweltlichte.

Ueber den positiven Inhalt seiner Polemik haben wir nichts mehr zu bemerken. Wir haben ihn verfolgt. Hier steht er im Allgemeinen auf gutem, berechtigtem Boden. In der Sache hat er fast immer recht, wenigstens da, wo er des Gegners Sache widerlegt, wenn auch nicht immer da, wo er selbst aufbaut.

Man hat Augustin einen losen Streiter genannt: einen Mann, der um müssige Schulfragen die Kirche seiner Zeit bewegt habe. Ein höchst ungerechtes Urtheil! Es sind keine Schulfragen gewesen; es sind Fragen gewesen, die den Grund des Christenthums und der Kirche betrafen. In diesen wollte Augustin Einigkeit. Man kennt den köstlichen Ausspruch unseres Vaters: „Im Wesentlichen Einheit, im Zweifelhaften Freiheit, in Allem aber Liebe.“ Er bezeichnet das Ideal seiner Polemik, was ihr Gebiet, Geist, Ziel sein sollte. Wir wollen nicht sagen: dass er das Ideal erreicht. Aber wer hat nicht schon erfahren, wie die Polemik sich unwillkührlich überfliege, hinausführe über das gesteckte Ziel — ehe man sich's versieht! Das Ideal aber doch war's, dem er nachstreben wollte; und dass er es ahnte, ja so deutlich erkannte, so sicher aussprach, ist ein Grosses, und zeigt, was er wenigstens wollte.

Wie könnte ein solcher Mann, ein solcher Theologe, ein solcher Bischof ohne Spuren, wie eine solche Kraft ohne entsprechende Wirkung sein! Wir sprechen nicht etwa nur von Hippo, seinem Bischofssitze.

Wir sprechen von Afrika und der afrikanischen Kirche. Hippo war kein Karthago, Augustin kein Metropolitan wie Aurelius — wenigstens dem Namen nach nicht; er war es aber der That nach. Was hat er unmittelbar und mittelbar durch Geist, Wort und That gegen die Häretiker und Schismatiker, wie viel Geistiges hat er überhaupt gewirkt in der afrikanischen Kirche! Er war der geistige Metropolitan der afrikanischen Kirche, ihr Mittelpunkt: um ihn, als ihr Haupt, waren geschaart Aurelius, Bischof von Karthago, Primas der afrikanischen Kirche, Evodius von Uzala, Fortunatus von Cirta, Possidius von Calama, Alypius von Tagaste — doch wer wollte die Namen zählen, von denen nur die kleinere Hälfte bekannt ist! Augustin hat die afrikanische Kirche beherrscht — es gibt ein gutes Herrschen — und die afrikanische die occidentalische überhaupt. Sie hat die gesammte Kirche in ihre Interessen hereingezogen. Man sieht's im pelagianischen Streit. So war also Augustin das Haupt, nicht blos der afrikanischen Kirche, die er mit übermächtiger Kraft leitete, sondern der occidentalischen überhaupt. Auch ausserhalb Afrika waren die edelsten Geister der Kirche in Verbindung mit ihm. So Paulinus von Nola u. s. w. Gewiss nicht in Rom muss man das Haupt der Kirche damals suchen — Zosimus zeigt es uns —, sondern — in Hippo. Hier aber ist's keine Herrschaft des Namens, oder des Orts, oder der Tradition, oder wie immer man sagen will, wie etwa dort, in Rom; hier ist's eine Herrschaft des Geistes und der Kraft. Nichts anderes hat dem Augustin seine Macht verschafft. Er ist das Herz der sichtbaren Kirche jener Zeit gewesen, von dem aus die geistigen Blutwellen ausströmten in ihren Körper.

Augustin war der Hort der Kirche seiner Zeit. Er war auch ihr Orakel als Theologe. Man wandte sich an ihn von allen Seiten, Aufschluss von ihm, sei's über kirchliche Fragen des Tages oder über das Christenthum überhaupt zu verlangen. Die Briefe bezeugen's. Nur ein Zug. Ein gewisser Volusianus, ein vornehmer Mann aus Karthago, nicht unkundig der verschiedenen philosophischen

Systeme, wenn nicht noch Heide, so doch schwankend in seinem Christenthum, legte ihm Zweifel vor über die Wunder, über die Menschwerdung Christi. „An andern Bischöfen, schrieb er ihm, möchte der Religion unbeschadet Unwissenheit ertragen werden. Was aber der Bischof Augustin nicht wisse, das könne auch nicht zur Religion gehören.“ Es ist diess charakteristisch für die Auktorität, in der Augustin als Theologe schon bei seinen Zeitgenossen stand.

Wir haben hier, da wir von dem Einfluss unseres Vaters auf seine Zeit sprechen, auch noch zu berühren seine Bekanntschaft mit verschiedenen Grossen der Erde. Wir nennen Olympius, Marcellinus, Bonifazius, Macedonius, Dulcitius, Valerius, Darius, Donatus. Diese Bekanntschaften waren wohl nicht ohne geistigen Einfluss, doch sind sie für ihn auch nicht ohne bittere Erfahrungen gewesen, und, setzen wir hinzu, für die Sache der Kirche nicht immer zum wahren Segen.

Das ist Augustin's Bedeutung für s e i n e Z e i t und s e i n e K i r c h e im Allgemeinen, im Besonderen für sein Afrika. Indem wir an diess letztere denken, befällt uns eine Wehmuth. Diese unsäglichen Arbeiten, Kämpfe, Thränen für seine afrikanische Kirche — was haben sie ihr zurückgelassen, was ist aus dieser Kirche geworden? Da kommen die Vandalen herüber; Augustin muss es noch mit ansehen: Nordafrika und seine Kirche sinkt in Nacht. Das Grab, das seine Gebeine deckt, deckt zugleich und fast zur selben Zeit seine Kirche, seine Werke und Arbeiten. Wozu nun, möchte man ausrufen, wozu diese Bemühungen, z. B. gegen die Donatisten? — Es liegt etwas Tragisches darin. Und doch können wir eine höhere Hand nicht verkennen. Es gemahnt uns an den Samen, der erst ersterben muss, ehe er aufgehen kann; dann erst kann er dreissig, sechzig und hundertfältige Früchte tragen.

Augustin's u n m i t t e l b a r e s Wirken in Afrika, z. B. eben gegen die Donatisten hat ohne Widerrede viel Menschliches an sich. Er wollte um j e d e n Preis, durch jedes Mittel seine Kirche herrschend, und Einheit, äussere

Einheit; er verschmähte auch die weltlichen Waffen nicht. Das sind seine Schlacken. Und das ist zu Grunde gegangen, hat müssen ersterben. Hätte Augustin noch länger gelebt, vielleicht wäre er noch zur Einsicht, wenn auch allerdings zur schmerzlichen, gekommen, dass das nicht das Wahre gewesen, dass das nicht gearbeitet war im Geist und in der Wahrheit, dass es darum zerfallen musste. Er hatte es theilweise schon erleben müssen, wie trügerisch dieser äussere Stand der Kirche war, an welchem er mit so unmässigem Eifer gearbeitet hatte. Ja, das ist zerfallen, ein Sturm hat es hinweggenommen. Freilich auch viel Schönes mit, viel Herrliches, die ganze afrikanische Kirche, nicht blos, was sie an Schlacken hatte. Wir dürfen's aber nicht für verloren achten; abgesehen von dem unmittelbaren Verdienst Augustin's für seine Zeit und das Leben seiner Zeit — und das erste Recht hat immer die Gegenwart — ist für die allgemeine Kirche das Wahre und Geistige geblieben; jenes ist bald zerfallen, damit eben dieses um so reiner bleibe; der „zeitliche Augustin mit seinem zeitlichen Thun" musste gerichtet werden, damit nach gehöriger Scheidung der „heilige" Augustin mit dem, was er nicht blos für die Kirche Christi, sondern auch im Geiste der Kirche Christi gethan, um so mehr erkannt, geliebt, gelehrt werde.

Wir sind damit auf den letzten und höchsten Punkt in der Betrachtung der Bedeutung Augustin's gekommen: was er nämlich war für die Zukunft. Man kann seine Erscheinung nicht vollständig würdigen, wenn man seine Bedeutung nicht so weit und so weit ganz besonders ausdehnt.

Er steht an der Pforte der Zeit, da mit dem Sturze des Reichs die germanischen Volksstämme einbrachen, die geeignet waren vor andern, das Christenthum nach und nach in sich gleichsam von der Wurzel aus, von unten an, zu durchleben. Ihnen liess Augustin als Ferment ihrer Entwickelung das Vermächtniss seines Glaubens und Lebens.

Wir kommen zum Mittelalter. Welch' eine Wirkung unseres Vaters! Könnte man doch sagen: sein Geist sei durch's Mittelalter hindurchgeschritten. Wir sprechen von dem theologischen Charakter und den theologischen Bemühungen dieser Zeit. Und in der That, sie ist wie getaucht in Augustin's Geist, alle ihre Werke sind voll von Reminiszenzen aus ihm. Die Scholastik geht auf ihn zurück und die Mystik; beide haben in ihm ihre Wurzeln, wie er beide in sich zusammengefasst hat. Mit seinem Herzen ist er der Vater der besseren Mystik, mit seiner Spekulation der Scholastik. Und auch die positiven Bestrebungen in einzelnen dogmatischen Lehrpunkten (z. B. Trinität, Glauben und Wissen, Anthropologie) lassen sich an ihn anknüpfen, oder knüpfen sich vielmehr selbst mit Bewusstsein an ihn.

Man sieht: Augustin ist im Allgemeinen und in einigen Lehrstücken zumal von ungemeinem Einflusse auf das Mittelalter gewesen. Man kann sagen: er war die Hauptfundgrube ihrer höheren theologisch-wissenschaftlichen Bildung. Und gleichwohl wüssten wir eigentlich keinen Mann, von dem wir sagen könnten, er sei eine vollständige augustinische Persönlichkeit, Augustin habe wieder aufgelebt in ihm; am wenigsten in der Frage, die unsern Vater am tiefsten berührt hat, in der anthropologischen. Das kam später in der Reformation, in Luther. Es gibt verwandte Geister. So verglichen wir z. B. Athanasius mit Kalvin. Aber eine innigere Verwandtschaft in dem, was recht eigentlich Grundwesen und Grundleben eines Menschen und im Besondern eines Christen genannt werden kann, lässt sich kaum zwischen zwei Geistern denken als die ist, welche wir anerkennen und aussprechen müssen zwischen Augustin und — Luther. Luther kann ohne Augustin nicht verstanden werden; noch mehr: die Reformation überhaupt nicht ohne den Augustinismus. Das ungeheure Moment des Augustinismus, wir meinen das Anthropologische (die Gnade und die Freiheit), und dieses Moment nicht in seiner äusseren Auktorität, sondern in seiner innersten Wurzel erfasst, ist erst in der

Reformation wahrhaft zu seinem Rechte und Leben gekommen (s. oben) und entwickelt und vollendet sich erst in der evangelischen Kirche.

Beide, Augustin und Luther, waren durch mannigfache Irrwege gegangen, ehe sie zum Frieden gelangten. Zwar waren die Irrwege, die sie betraten, verschieden; der eine ging den breiten Weg der Sinnlichkeit, der andere den engen der selbsterwählten Heiligkeit und Askese, aber darin waren sie sich wiederum gleich, dass sie beide, wenn auch in verschiedener Weise, doch immer in eigener, das Heil suchten. Und sie sollten es da nicht finden, weil es da nicht zu finden ist; aber finden sollten sie es, weil sie es suchten, aber dann erst, wenn sie erfahren hatten, dass es da nicht ist, wo sie es wollten. So kamen sie dazu, die selige Wahrheit kennen zu lernen: „aus Gnaden sind wir selig worden und dasselbige nicht aus uns, auf dass sich nicht Jemand rühme." Und diese Wahrheit erfuhren sie in einer Stärke und Innigkeit, wie sie nur Wenige erfahren haben in dieser Welt; und von der Zeit an, da sie sie erfuhren, hielten sich auch beide, jeder in seiner Zeit, für berufen, Herolde derselben zu sein an eine Zeit und Welt, die ihre Spur fast gänzlich verloren oder noch nicht recht gefunden hatte. Auch darin gleichen sie sich, dass beide durch eine entscheidende Krisis hindurch gegangen sind, welche viel Aehnliches hat. Wir wollen die Parallele nicht weiter ausführen. Nur noch Eines, der Hauptpunkt: Es ist der paulinische Geist, der ihnen auflebt. Und das Gefühl der Gnade war ja auch in keinem Apostel mächtiger gewesen, als in Paulus, der in den Werken des Gesetzes sich abgerungen, um den Gegensatz nur so tiefer in sich zu fühlen. Und auch Paulus war dann mächtig ergriffen worden von der Hand des Herrn. Pauli Briefe waren auch für Augustin und Luther die vorzüglichste, die erste Nahrung, und verhalfen beiden in der entscheidenden Krisis ihres Lebens zum Durchbruch.

So lebt in Augustin Paulus, in Luther Augustin wieder auf. Es ist Eine Kette, Ein Geist, Eine Entwickelung.

Gehen wir noch zur neueren, zur neuesten Zeit.

Es dünkt uns, sie sei augustinisch oder sie werde es doch, nicht symbolisch-buchstäblich im Einzelnen, aber frei, geistig, im Ganzen. Die Todten stehen auf. Wie sollte nicht ein Augustin? und ein Augustin vor Andern?

Die Zukunft hat den Beruf, die gesammte Vergangenheit zu einer höheren Einheit zu verknüpfen. Wie sollte da nicht unser Vater, an welchem Reformation, Mittelalter und Alterthum gleichmässig Antheil genommen haben!

Wir eilen zum Schlusse. Aurelius Augustinus ist einer von jenen Männern, wie nicht alle Jahrhunderte solche hervorbringen. Ihn haben Wenige erreicht, wenn auch die Meisten Etwas und Viele Manches von ihm haben. — Er war nicht ohne Fehler und wer ist es? aber seine Fehler sind gleichsam das Uebermaass seiner Tugenden. Er gehörte zu jenen Geistern, in welchen hundert andere wohnen. Darum ist es so schwer, eine Gesammtdarstellung von seinem Systeme zu geben. Er ist nicht der gelehrteste, aber doch der originellste aller Kirchenväter, der aus der Tiefe seines gotterfüllten Geistes schöpfte. Die orientalische Kirche kann keinen Kirchenvater aufweisen, der das für sie geworden wäre, was für die abendländische dieser Augustin, „der allgemeine Kirchenvater."

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS.

Berichtigungen und Verbesserungen.

Seite	2	Zeile	18	von	unten	lies:	ward statt war.
-	4	-	7	-	-	-	Amos statt Moses.
-	8	-	14	-	-	-	Simplicianus statt Simplianus.
-	—	-	8	-	-	-	bereits statt bereit.
-	11	-	4	-	-	-	Auxentius statt Aumentius.
-	56	-	8	-	oben	-	alle statt Alle.
-	66	-	17	-	-	-	preist statt preiste.
-	69	-	6	-	unten	-	kollidiren statt Kollidiren.
-	71	-	19	-	-	-	hören wir statt hören.
-	72	-	5	-	oben	-	während statt wo.
-	113	-	19	-	-	-	Cicero's statt des Cicero's.
-	115	-	4	-	unten	-	einen statt einem.
-	125	-	9	-	-	-	Neigungen statt Meinungen.
-	127	-	13	-	-	-	Männern statt Römern.
-	128	-	13	-	oben	-	hatten, Andere statt hatten andere.
-	128	-	18	-	-	-	Speise statt Geist.
-	149	-	15	-	unten	-	Stadt statt Kraft.
-	155	-	2	-	oben	-	wie von statt von.
-	159	-	11	-	-	-	Montanismus statt Mutanismus.
-	164	-	12	-	unten	-	Makarius statt Markarius.
-	181	-	1	-	oben	-	Petrus statt Paulus.
-	185	-	4	-	-	-	gegen statt über.
-	186	-	14	-	unten	-	Fussala statt Tussala.
-	211	-	18	-	-	-	Sie statt sie.
-	218	-	8	-	oben	-	nimmer statt immer.
-	226	-	17	-	-	-	Reben statt Leben.
-	269	-	17	-	unten	-	h. statt s.
-	274	-	13	-	oben	-	premirte statt promovirte.
-	294	-	14	-	-	-	Osterzeit statt Passahzeit.
-	301	-	7	-	unten	-	verschlossen sieht statt verschliesst.
-	327	-	4	-	-	-	mitgesetzt statt mitgesagt.
-	341	-	10	-	oben	-	Exklusivismus statt Exkluvisismus.
-	346	-	15	-	-	-	dieses statt jenes.
-	351	-	15	-	unten	-	christlichen statt geistlichen.
-	374	-	7	-	oben	-	Rechten schützten statt Rechten.
-	389	-	1	-	-	-	der Mensch statt denn Manes.
-	389	-	12	-	-	-	fasste statt basste.
-	414	-	16	-	-	-	als statt es.
-	422	-	10	-	-	-	Gestalt statt Gewalt.
-	432	-	13	-	unten	-	Sein statt Freien.
-	433	-	9	-	-	-	Sündern statt Sünden.
-	439	-	5	-	-	-	Unglücklichsein statt Unglücksein.
-	465	-	12	-	oben	-	uns, statt uns.
-	467	-	9	-	-	-	anrufet statt verwirfet.

Seite	474	Zeile	9	von	oben	lies:	dieses, jenes statt jener, dieses.	
-	492	-	13	-	-	-	Winke statt Wirke.	
-	501	-	1	-	-	-	angesteckt statt eingesteckt.	
-	507	-	8	-	unten	-	That statt That Gottes.	
-	518	-	4	-	-	-	dem Worte des Predigers statt eben Worte des Predigens.	
-	562	-	14	-	-	-	schlichtem statt schlechtem.	
-	578	-	12	-	oben	-	Prädestinatianer statt Prädestianer.	
-	587	-	10	-	-	-	507 statt 567.	
-	600	-	8	-	unten	-	sahen statt sehen.	
-	608	-	7	-	oben	-	Diesem statt Dieser.	
-	608	-	8	-	-	-	Jenem statt jener.	
-	613	-	14	-	unten	-	Aeon statt Anon.	
-	614	-	10	-	-	-	Göttliches statt Görtliches.	
-	621	-	20	-	oben	-	dem statt den.	
-	621	-	16	-	unten	-	nizänisch statt nizäeisch.	
-	621	-	6	-	-	-	konsequent statt sonsequent.	
-	625	-	2	-	oben	-	was statt wenn.	
-	636	-	18	-	-	-	Einheit statt Freiheit.	
-	640	-	4	-	-	-	des Geistes Wesen statt des Geistes des Wesens.	
-	655	-	17	-	unten	-	Nichtwesen statt Gegensatz des Wesens.	
-	660	-	16	-	-	-	dass statt das.	
-	672	-	14	-	-	-	durch die Freiheit statt durch der Freiheit.	
-	673	-	7	-	oben	-	ihrer Natur nach statt ihrer nach.	
-	674	-	7	-	unten	-	süssen statt heissen.	
-	675	-	2	-	-	-	zu Gott statt von Gott.	
-	677	-	8	-	oben	-	bemässigen statt bemächtigen.	

Buchbinderei
R. Wawrzyniak